The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Die Briefe des heiligen Apostels Paulus.

Erklärt von

Prälat Dr. theol. et phil. F. S. Gutjahr,
Hofrat in Graz.

II. Band:

Die zwei Briefe an die Korinther.

Heft 3 und 4.

22/7.6
G 985 b
1.2 b

Graz und Wien 1922.
Verlagsbuchhandlung „Styria".
Verlegerin des Heiligen Apostolischen Stuhles.
Zweigniederlassung: Wien, I., Dominikanerbastei 4.

Die zwei Briefe an die Korinther.

Erklärt von

Prälat Dr. theol. et phil. F. S. Gutjahr,
Hofrat in Graz.

Der erste Brief an die Korinther.

Zweite Hälfte.

Zweite, durchgesehene Auflage.

WITHDRAWN
The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.
EX LIBRIS PROVINCIAE PRO STUDIO THEOL. S. S. CORDIS JESU

Graz und Wien 1922.
Verlagsbuchhandlung „Styria".
Verlegerin des Heiligen Apostolischen Stuhles.
Zweigniederlassung: Wien, I., Dominikanerbastei 4.

Nihil obstat.

Dr. P. Angelicus M. Töffler,
Ord. Praed.

No. 2677/22.

Imprimatur.

Graecii, die 16. Septembris 1922.

L. S.

Leopoldus,
Princeps-Episcopus

MUSEUM

Universitäts-Buchdruckerei „Styria", Graz.

Printed in Austria

Der erste Brief an die Korinther.

Zweite Hälfte (Kap. 8—16).

Inhaltsverzeichnis.

VI. Über den Genuß des Götzenopferfleisches (8, 1—11, 1). Seite

I. Die Freiheit der Erkenntnis beschränkt durch die Bruderliebe (8, 1—13) 202
1. Die Erkenntnis und die Liebe (8, 1—3) 202
2. Die Freiheit, die der Erkenntnis an sich zukommt (8, 4—6) . . . 206
3. Die Pflicht der Liebe gegen die Schwachen (8, 7—13) 208
II. Paulus in seinem Beruf ein Vorbild der Entsagung um des Heiles anderer willen (9, 1—23) 214
1. Paulus frei und Apostel (9, 1—3) 214
2. Des Apostels Anrecht auf den Lebensunterhalt durch die Gemeinde und seine Begründung (9, 4—14) 217
3. Des Apostels Verzicht auf das Recht des Unterhaltes der Grund seines Rühmens (9, 15—18) 227
4. Paulus der Knecht aller (9, 19—23) 231
III. Die Sorge für das eigene Heil und die Teilnahme an den Götzenopfermahlen (9, 24—10, 22) 235
1. Der Siegeskranz des ewigen Lebens (9, 24—27) 235
2. Die Unsicherheit des Heiles (10, 1—14) 239
3. Die Teilnahme an den Götzenopfermahlen (10, 14—22) 251
IV. Praktische Anweisungen über den Genuß des Götzenopferfleisches außerhalb der Opfermahle (10, 23—30) . 259
V. Schlußermahnungen (10, 31—11, 1) 265

VII. Über die Verschleierung der Frauen beim Gottesdienste (11, 2—16).

1. Einleitung (11, 2) 267
2. Die Rangordnung in der Gottesgemeinde (11, 3) 268
3. Was sich aus den vorgeführten Grundsätzen für das Verhalten beim Gottesdienste ergibt (11, 4—6) 270
4. Mann und Weib im Lichte der Schöpfungstat und in der Gemeinschaft des Herrn (11, 7—12) 273
5. Appell an das natürliche Anstandsgefühl (11, 13—15) 277
6. Die christliche Sitte (11, 16) 279

VIII. Wider Unordnungen bei der Feier des Herrenmahles (11, 17—34).

1. Überleitung (11, 17) 280
2. Tadel der Absonderungen in der Gemeindeversammlung (11, 18. 19) 281
3. Welche Absonderungen vor allem gemeint sind (11, 20. 21) . . . 283
4. Die Absonderungen Versündigung gegen die Gemeinde (17, 22) . 285
5. Die Absonderungen Versündigung am Herrn und an seiner heiligsten Liebesstiftung (11, 23—32) 286
a) Einsetzung des Allerheiligsten Sakramentes und seine Bedeutung (11, 23—26) 286
b) Folgerungen hinsichtlich des Empfanges der heiligen Kommunion (11, 27—32) 293
6. Praktische Weisung hinsichtlich der Feier der Agapen (11, 33. 34) 297

IX. Über die Geistesgaben (12—14).

A. Über die Geistesgaben im allgemeinen (12).

I. Einleitung (12, 1) 299
II. Kriterium der Wirksamkeit des Heiligen Geistes (12, 2. 3) 300

Seite
III. Mannigfaltigkeit der Gaben, aber eine Quelle und ein Zweck (12, 4—11) 302
IV. Mannigfaltige Geistesgaben und ein Leib (12, 12—31) 310
1. Thema und Rechtfertigung der Parallele (12, 12. 13) 310
2. Ausführung des Bildes vom menschlichen Leibe (12, 14—26) . . 312
3. Ausdrückliche Anwendung des Gleichnisses u. Überleitung (12, 27—31) 319

B. Die Liebe und die Geistesgaben (13).
1. Die Notwendigkeit der Liebe (13, 1—3) 324
2. Eigenschaften und Betätigungen der Liebe (13, 4—7) 327
3. Der Liebe ewige Dauer (13, 8—13) 330

C. Prophetie und Glossolalie (14).
I. Übergang und Thema (14, 1) 336
II. Nutzen und Vortrefflichkeit der Prophetie gegenüber der Sprachengabe (14, 2—5) 336
III. Die Sprachengabe an sich nutzlos für die Gemeinde (14, 6—11) . . 339
IV. Sprachenrede und Auslegung (14, 12—20) 343
V. Die Charismen der Glossolalie und Prophetie und die Ungläubigen (14, 21—25) 348
VI. Praktische Weisungen über den Gebrauch der Charismen (14, 26—33a) 352
VII. Verordnung betreffs der Frauen (14, 33b—36) 356
VIII. Schlußbemerkungen (14, 37—40) 358
Anhang 359

X. Über die Auferstehung von den Toten (15).
A. Die Gewißheit der Auferstehung (15, 1—34).
I. Eingang (15, 1. 2) 364
II. Christi Auferstehung die Grundlage des Evangeliums; ihre zweifellose Gewißheit (15, 3—11) 366
III. Beweis der Totenauferstehung aus der Auferstehung Christi (15, 12—28) 373
1. Thema (15, 12. 13) 373
2. Apagogischer Beweis (15, 14—19) 375
3. Positiver Beweis (15, 20—28) 379
IV. Weitere Gründe gegen die Leugnung der Auferstehung (15, 29—32) 390
V. Warnung und Mahnung (15, 33. 44) 395

B. Die Art und Weise der Auferstehung. Schluß (15, 35—58).
I. Thema (35) 397
II. Auferstehungsanalogien aus der Natur (15, 36—41) 397
III. Die Eigenschaften des Auferstehungsleibes (15, 42—44a) 402
IV. Die Wirklichkeit und Notwendigkeit des geistigen Auferstehungsleibes (15, 44b—49) 404
V. Das Geheimnis der Umwandlung des irdischen Leibes (15, 50—53) 410
VI. Triumphierender Abschluß (15, 54—56) 414
VII. Dankesjubel (57) 417
VIII. Schlußermahnung (58) 417

Briefschluß (16, 1—24).
1. Die Kollekte (16, 1—4) 418
2. Reisepläne (16, 5—9) 421
3. Empfehlung des Timotheus (16, 10. 11) 423
4. Apollos (16, 12) 425
5. Letzte Ermahnungen (16, 13—18) 426
6. Grüße (16, 19—21) 429
7. Schlußworte (16, 22—44) 430

VI. Über den Genuß des Götzenopferfleisches.

(8, 1—11, 1.)

Ein weiterer Gegenstand, der dem Apostel im Gemeindebriefe war vorgelegt worden, war der Genuß des Götzenopferfleisches. — Zahlreich waren in Korinth die Tieropfer, die, abgesehen vom regelmäßigen Kult bei den Festen des heidnischen Kirchenjahres,[1] aus öffentlicher oder privater Veranlassung den Göttern geopfert wurden. Hiebei wurden nur die fettumhüllten Knochen und die Eingeweide der Tiere zu Ehren der Götter verbrannt, das Fleisch derselben aber wurde, nachdem die Priester ihren Anteil erhalten hatten, teils bei den dem Opfer folgenden, meist im Tempel oder Tempelhain abgehaltenen Opfermahlen von den Festteilnehmern genossen, teils von den Veranstaltern des Opfers für den häuslichen Gebrauch verwendet. Nicht selten wurde es auch auf dem Markte verkauft.[2] — So fehlte es den Gläubigen nicht an schwer oder gar nicht zu vermeidender Gelegenheit, Opferfleisch zu genießen. Patriotisches Interesse, freundschaftliche und verwandtschaftliche Beziehungen konnten sie veranlassen und nötigen, den Opfermahlen anzuwohnen,[3] beim häuslichen Mahle befreundeter Familien konnte ihnen Opferfleisch vorgesetzt werden,[4] auf dem Markte konnte es erstanden werden.[5]

Die Korinther waren also diesbezüglich in einer schwierigen Lage. Die Frage hatte für sie weittragende Bedeutung, und es ist begreiflich, daß sie in ihrem Urteil und Verhalten geteilt waren. Die einen, Juden- und Heidenchristen, verabscheuten im ängstlichen Gewissen oder in abergläubischer Befangenheit alles von den Opfern herrührende Fleisch und hielten den Genuß desselben für sündhaft. Die andern (wohl die Mehrheit) erklärten dagegen den Genuß des Fleisches für unbedingt erlaubt und nahmen ungescheut selbst an den Opfermahlen in den Tempeln teil, indem sie sich auf ihre Erkenntnis beriefen und sagten, es gäbe weder Götzen noch Götzenfleisch; gaben aber dadurch Ärgernis und verleiteten nicht selten die Schwachen, gegen ihr Gewissen ihrem Beispiele zu folgen.

Paulus, hierüber durch den Gemeindebrief und wohl auch auf anderem Wege unterrichtet, erledigt den Gegenstand im Geiste des

[1] Plato, Leg., 7, 10. 809 D.
[2] Vgl. Lübker-Wissowa, Realenzyklopädie des klassischen Altertums, s. v. Opfer.
[3] 8, 10; 10, 14ff. — [4] 10, 27f. — [5] 10, 25.

Apostelbekretes[1], sorgfältig darauf bedacht, jenes Verhalten vorzuzeichnen, das geeignet war, die Einheit herzustellen und das Seelenheil zu wahren und zu fördern. Ohne einer übertriebenen Ängstlichkeit und abergläubischer Befangenheit irgendwie Vorschub zu leisten, setzt er der Freiheit des Genusses, die der Erkenntnis an sich zukommt (1—6), eine doppelte Schranke: liebevolle Rücksicht auf den schwachen Bruder (7—13) und treue, wachsame Sorge für das eigene Seelenheil, wofür er die wirksamsten Beweggründe vorführt (10, 1—22). Namentlich stellt er in beiderlei Hinsicht auch sein eigenes Verhalten als Vorbild hin (9, 1—23; 9, 24—27). Den Schluß bilden praktische Regeln für einzelne häufig vorkommende Fälle und zusammenfassende Ermahnungen (10, 23—11, 1).

Die Darlegungen des Apostels, die mit Recht ein Meisterstück echter Beredsamkeit genannt werden,[2] haben nicht bloß historisches Interesse; die Grundsätze, die er hier über die Grenzen der Freiheit ausspricht, haben vielmehr für alle Zeit ihre Geltung.

I. Die Freiheit der Erkenntnis beschränkt durch die Bruderliebe (8, 1—13).

Die Frage, betreffend den Genuß des Götzenopferfleisches, darf nicht allein vom Standpunkt der Erkenntnis, sie muß vielmehr vornehmlich vom Standpunkt der Liebe beantwortet werden (1—3). — Für jene, die die rechte Erkenntnis haben, ist der Genuß des Götzenopferfleisches an sich erlaubt (4—6). — Aber um Schwachen kein Ärgernis zu geben und denselben nicht Anlaß zum Verderben zu werden, fordert die Liebe Entsagung (7—13).

1. Die Erkenntnis und die Liebe (1—3). — 1. Was das Götzenopferfleisch betrifft, so wissen wir, daß wir alle Erkenntnis haben. Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe erbaut. 2. Bildet sich einer ein, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht so erkannt, wie man erkennen muß. 3. Wenn aber einer Gott liebt, der ist von ihm erkannt.

Allem Anscheine nach hatten die Absender des Gemeindebriefes, d. i. die der freieren Richtung angehörige Mehrheit der Gemeinde, indem sie die Angelegenheit des Götzenopferfleisches dem Apostel vorlegten, zur Rechtfertigung ihres Verhaltens sich nicht ohne Überhebung auf ihre bessere Erkenntnis und darauf berufen, wie aufklärend und auferbauend ihr Beispiel auf die Erkenntnisschwachen und Ängstlichen wirke. — Hieran knüpft nun Paulus den ersten Teil seiner Darlegung. Er beginnt mit

---

[1] Act. 15, 29 (15, 20). — Das Apostelbekret war zunächst für die Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Zilizien erlassen (Act. 15, 23) und in diesen, zum großen Teil judenchristlichen Gemeinden verkündet worden (Act. 15, 30. 41; doch vgl. 16, 4), um den friedlichen Bestand derselben zu sichern. Im vornehmlich heidenchristlichen Korinth wurde es, wie es scheint, nicht promulgiert.

[2] Bachmann.

einem Zugeständnis: **1a:** *Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν, ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν*] Was das Götzenopferfleisch anbelangt, so weiß er wohl ebenso wie die Korinther, die ihm geschrieben, daß sie alle mit ihm Erkenntnis besitzen, welche Bewandtnis es mit demselben, bzw. mit den Götzen habe.

Aus der Art der Einführung des neuen Gegenstandes[1] erhellt, daß dieser im Gemeindebrief erörtert und wohl auch dem Apostel zur Entscheidung vorgelegt worden war. — *Εἰδωλόθυτα*[2] (eigentlich Götzengeopfertes) ist hier das (zu verzehrende) Fleisch der den Götzen geopferten Tiere,[3] das ebenso wie die verbrannten Stücke als den Götzen geopfert galt. Der Ausdruck war den Korinthern wahrscheinlich von der apostolischen Predigt her geläufig.[4] — *Οἴδαμεν*[5] kann mit *περί* ꝛc. verbunden werden (= betreffs der Götzenopfer wissen wir), oder es kann erstere Bestimmung als selbständige Überschrift gefaßt werden (= was die Götzenopfer anbelangt, so wissen wir). Durch die 1. Person der Mehrzahl schließt sich Paulus meines Erachtens mit den Verfassern und Absendern des Briefes zusammen.[6] — Den folgenden Satz *ὅτι πάντες* ꝛc. fasse ich[7] als Deklarativsatz, der den Inhalt von *οἴδαμεν* angibt (= wir wissen, daß wir alle Erkenntnis haben). Die Ausdrucksweise ist freilich etwas umständlich;[8] trotzdem wird es wegen des allzu harten Anakoluths kaum möglich sein, den Satz als Kausalsatz zu nehmen,[9] abgesehen davon, daß der 1a wiederaufnehmende und näher ausführende V. 4, wo *ὅτι* nur deklarative Bedeutung haben kann, erstere Auffassung zu fordern scheint. Subjekt des Satzes ist wohl dasselbe wie zu *οἴδαμεν; πάντες* geht also auf Paulus und die in der religiösen Erkenntnis fortgeschrittenen Korinther.[10] An alle Mitglieder der Gemeinde[11] oder überhaupt an alle Gläubigen zu denken, was an sich naheläge, hindert, wenn nicht schon V. 7, jedoch sicher V. 10, wo einem, der Kenntnis besitzt,[12] ein anderer, der sie nicht besitzt, entgegengestellt wird. — *Γνῶσις* ist hier, wie in 4 näher ausgeführt wird, die Erkenntnis der Götzen, bzw. des monotheistischen Gottesbegriffes. Der fehlende Artikel gibt zu verstehen, daß zwar alle eine hinreichende Erkenntnis, aber nicht alle die Erkenntnis die echte Erkenntnis (vgl. 2) haben. Es liegt darin trotz des Zugeständnisses

---

[1] Vgl. 7, 1. 25. — [2] Act. 15, 29. 20. Apok. 2, 14. 20.

[3] 4 Mach. 5, 1 (*κρέας εἰδ.*).

[4] Die Heiden gebrauchten die Bezeichnung *ἱερόθυτα* (Plutarch, Mor., 729 C) oder *θεόθυτα* (Pollux, Onom., 1, 29).

[5] Röm. 2, 2; 3, 19 u. ö.

[6] Petr. Lomb. (ego et vos), Just. u. a. — Anders Bern. a Pic.: De se ipso loquitur in plurali, ut alibi saepe. Einige Erklärer (neuestens Bachmann) lesen in gleicher Auffassung: *οἶδα μέν*, wodurch aber wenig gewonnen wird.

[7] Mit Chrys., Est., Just., Schaefer — B. Weiß, Bachmann u. a.

[8] Doch vgl. Meßmer. — [9] Thom., Cornely — Heinrici.

[10] Thomas: Ego et vos perfecti. Ähnlich Est., Cornely u. a.

[11] Chrys.? Schaefer findet den Sinn: Wir wissen, daß wir alle (wenn auch verschiedene) Erkenntnis haben, daß wir alle auf Grund einer Überzeugung handeln.

[12] Beachte: *γνῶσιν* ohne Artikel.

eine gewisse Zurückweisung der Überhebung der Korinther, wenn auch direkte Ironie[1] keinen Platz hat. — Der Satz: *πάντες* ꝛc. dürfte wohl sicher auf eine Äußerung im Gemeindebriefe Bezug nehmen,[2] wenn er nicht eine Stelle desselben wörtlich wiedergibt.[3]

Dem Zugeständnisse fügt der Apostel sofort, die angefangene Gedankenreihe unterbrechend, warnend[4] bei, daß auch in dieser Sache die Erkenntnis des Verstandes (ohne die Liebe)[5] weder die höchste noch die einzige Norm des Verhaltens sein dürfe (1b—3).

1b: *Ἡ γνῶσις φυσιοῖ*] Die Erkenntnis des Verstandes bläht den, der sich von ihr allein bestimmen läßt, auf, sie zieht nur selbstüberhebenden Dünkel groß, der das eigene Heil gefährdet und um das Wohl des Nächsten sich nicht kümmert.[6] — *ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*] Die Liebe dagegen, die heilige und heiligende Gottes- und Bruderliebe, erbaut, d. h., sie fördert (im Vereine mit der Erkenntnis) wie das eigene so auch das Heil des Bruders und dadurch auch den Gottesbau der Gemeinde.[7]

Ἡ γνῶσις ist (wegen des generischen Artikels) jede *γνῶσις*;[8] die Anwendung auf die spezielle Erkenntnis in 1 ist selbstverständlich. Das Asyndeton (man erwartet eine Adversativ-Partikel) erklärt sich aus der Lebhaftigkeit der Erörterung. — *Φυσιοῖ*[9] gilt dem bloßen Wissen des Verstandes, das vom sittlichen Standpunkt aus beurteilt wird.[10] — *Ἡ ἀγάπη* (ein Lieblingswort des Paulus und Johannes) ist wegen 3 die Gottesliebe, mit der aber die Bruderliebe unzertrennlich verbunden ist.[11] — Objekt zu *οἰκοδομεῖ* (dem Ausdruck[12] liegt das Bild vom geistigen Tempelbau zugrunde 3, 9f.) ist nach dem Zusammenhange zunächst der Bruder (10);[13] doch ist die Beziehung auf das eigene Heil und auf die Gemeinde

---

[1] Theod. — [2] Vgl. zu 6, 12.

[3] Zahn; Einl., II³, 209. — Unnötig und, weil durch nichts angedeutet, unbegründet ist die Annahme, 1 und 4—6 seien Thesen des Gemeindebriefes, denen Paulus seine Antithesen gegenüberstelle (Heinrici).

[4] Justinianus: Ad arrogantiam comprimendam.

[5] Thomas: Si sola est.

[6] Bern. a Pic.: Sic doctor turgidus sibi et aliis inutilis, quin et nocivus. Estius: Sic enim inflat, quomodo et littera sine spiritu occidit (2 Kor. 3) et lex auget praevaricationem sine gratia (Röm. 5) et caro sine spiritu nihil prodest (Joh. 6).

[7] Augustinus (In Joh. tr. 27, 5): Adde ergo scientiae caritatem et utilis erit scientia, non per se sed per caritatem. — Vgl. zur Sache 1 Thess. 3, 13.

[8] Estius: Generaliter loquitur de scientia.

[9] Vgl. zum Ausdruck 4, 6. 18 f.; 5, 2; 13, 4.

[10] Justinianus (nach Theod.): Non ipsa reicitur scientia, sed eius abusus, qui praecipue nascitur ex eo, quod scientia non coniungitur cum caritate; nam alioqui eximium est ac plane divinum scientiae munus, quo mirifice mens nostra ornatur. Vgl. Jak. 3, 17. Hos. 4, 6.

[11] 1 Joh. 4, 12. 20. — [12] Vgl. 10, 23; 14, 4. 1 Thess. 5, 11.

[13] Anders Justinianus: Refertur primum ad eos ipsos, in quibus est caritas; deinde referri etiam potest ad proximos.

ſicher nicht auszuſchließen. Die Ausſage ſchließt die *γνῶσις* nicht aus, vielmehr ein.[1]

Noch mehr. — **2:** *Εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι*] Wenn einer meint, wenn einer in ſtolzer Überhebung ſich einbildet, in irgend etwas (ohne die Liebe) fertige Kenntnis zu beſitzen, — *οὔπω ἔγνω, καθὼς δεῖ γνῶναι*] ſo hat er ſo wenig die Erkenntnis, daß ſeine Art und Weiſe des Erkennens nicht ſo beſchaffen iſt, wie ſie ſein muß, um zur wahren Erkenntnis zu führen, daß er bislang einen falſchen Weg eingeſchlagen hat.

Das Perfekt *ἐγνωκέναι*[2] ſteht vom fertigen Reſultat des Erkennens; durch *δοκεῖ*[3] wird dieſes im voraus als Einbildung charakteriſiert. — *Οὔπω ἔγνω* ꝛc. kann etwa auch beſagen: er hat noch nicht die Art und Weiſe erkannt, in der man erkennen muß.[4]

Ausgang und Weg der wahren Erkenntnis iſt die Liebe. — **3:** *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν*] Wenn einer aber Gott (und in Gott den Bruder wie ſich ſelbſt) liebt, — *οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*] dieſer gehört zu jenen, die Gott als die Seinen erkennt und liebt und in denen er Wohnung nimmt,[5] und aus dieſer Gemeinſchaft mit Gott kommt ihm mit den übrigen Gütern auch die wahre Erkenntnis zu.[6]

Zwei nicht genug zu beherzigende Wahrheiten werden alſo in 1b—3 ausgeſprochen: 1. Die Erkenntnis ohne die Liebe hat weder für den Menſchen einen Nutzen noch vor Gott einen Wert; 2. die Liebe führt zur Gemeinſchaft mit Gott und ſo zur rechten Erkenntnis und erbaut. — Damit iſt der Grund gelegt zur Forderung des Apoſtels, nicht die Kenntnis allein, ſondern vielmehr die Liebe zur Norm des Verhaltens zu machen (7. 10ff.).

Aus dem Geſagten ergibt ſich, daß die V. 1b—3 zwar den Gang der apoſtoliſchen Darlegung unterbrechen, aber unentbehrlich ſind. Das ſtark betonte *οὗτος* ſchließt die Wiſſensſtolzen aus. — *Ἔγνωσται* ſteht

---

[1] Chryſoſtomus: Denn wer die Liebe beſitzt, der wird, da er das vornehmſte aller Gebote erfüllt, wegen ſeiner Liebe Kenntnis erlangen.

[2] Vulgata ſinngemäß: scire. — [3] 3, 18; 10, 12; 14, 37.

[4] Anders Thomas: Nondum cognovit, qualiter debeat uti scientia. Corn. a Lap.: Quis sit finis, usus et modus scientiae. — Vgl. Bernardus (Serm. 36, de cant.): Vides, quoniam non probat multa scientem, si sciendi modum nescierit? Quid ergo dicit modum scientiae? Quid nisi ut scias, quo ordine, quo studio, quo fine, quaeque nosse oporteat? Quo ordine, ut id prius, quod maturius ad salutem, quo studio, ut id ardentius, quod vehementius ad amorem; quo fine, ut non in inanem gloriam aut curiositatem aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam vel proximi.

[5] Joh. 14, 23.

[6] 1 Joh. 4, 7 f. Joh. 14, 21. — Ambroſiaſter: Caritas mater omnium bonorum. Theophylakt: *Γνωστὸς γενόμενος θεῷ γνῶσιν παρ' αὐτοῦ λαμβάνω.* So verſtehen die Stelle im weſentlichen auch Chryſ., Cornely, Schaefer u. a. Vgl. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung, S. 147 ff.

prägnant = ist von Gott (als der Seinige) anerkannt und geliebt.[1] Die Aussage ist überraschend. Man erwartet nämlich: Wer Gott liebt, der hat die rechte Erkenntnis, oder: der hat in richtiger Weise erkannt. Der Apostel will aber mehr sagen, er will den tiefsten Grund und die wahre Quelle aller wahren christlichen Erkenntnis nennen.

2. Die Freiheit, die der Erkenntnis an sich zukommt (4–6).

4. Was also das Essen des Götzenopferfleisches anlangt, so wissen wir, daß ein Götze nichts ist in der Welt und daß es keinen Gott gibt als nur den einen. 5. Denn wenn es auch immerhin sogenannte Götter, sei es im Himmel, sei es auf Erden, gibt, wie denn wirklich viele (derlei) Götter und viele (derlei) Herren sind, 6. so gibt es doch für uns nur einen Gott, den Vater, aus dem alle Dinge sind und für den wir sind, und nur einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist und durch den wir sind.

4: *Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν*] Was also den Genuß des Götzenopferfleisches anlangt, so wissen die Korinther wie Paulus, — *ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ*] daß ein Götze nichts ist in der Welt, d. h., daß den Götzen, wie die Heiden sie denken und darstellen und durch Gebet und Opfer verehren, in der Welt (im Universum)[2] keine wirkliche Existenz zukommt, daß sie bloße Wahngebilde sind — *καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς, εἰ μὴ εἷς*] und sie wissen, daß es keinen Gott gibt, außer den einen wahren Gott.[3]

Οὖν leitet keine Folgerung[4] ein, sondern nimmt 1a wieder auf und führt den Inhalt von *οἴδαμεν*, bzw. von *γνῶσιν* näher aus.[5] *Περὶ τῆς βρώσεως* (Genuß)[6] ꝛc. ist nähere Bestimmung zu *περὶ τῶν εἰδωλοθύτων*. — Ob *εἴδωλον* in seiner nächsten Bedeutung = göttlich verehrtes Götzenbild[7] genommen wird[8] oder (was ich für richtiger halte) ob der Ausdruck metonymisch für den (im Bilde verehrten) Götzen selbst steht,[9] ist meines Erachtens belanglos. In ersterem Falle ist *οὐδὲν* Sub-

---

[1] Vgl. 13, 12. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Matth. 7, 23. — Estius verteidigt eine andere Ansicht. Er erklärt nämlich: Si quis Deum diligit, ideo diligit, quia cognitus est a Deo i. e. ad hoc praecognitus, praedilectus ac praedestinatus. Vgl. Röm. 8, 29. — Dazu bemerkt Justinianus: Triplicem Dei erga electos caritatem distinguimus, aeternam, qua illos eligit ante mundi constitutionem, alteram, qua illos suo tempore vocat et iustificat, postremam, qua diligentes se diligit suisque muneribus locupletat et ornat, von letzterer spreche hier der Apostel.

[2] Thomas: Inter creaturas mundi. Estius: In rerum natura.

[3] Vgl. Gal. 3, 20. Eph. 4, 5 f. 1 Tim. 2, 5. Deut. 6, 4. — Estius bemerkt hiezu: Haec pars rationem continet superioris. Nam si unus tantum est Deus, igitur nihil est idolum. — [4] Schaefer.

[5] Vgl. 11, 20. Mark. 3, 31. Joh. 4, 45. Die Vulgata liest autem (statt igitur).

[6] Röm. 14, 17. 2 Kor. 9, 10. Kol. 2, 16. Anders (Speise) Joh. 4, 32; 6, 27. 55.

[7] Act. 7, 41. Apok. 9, 20. — [8] Chrys., Thom., Est., Cornely u. a.

[9] Röm. 2, 22. Thess. 1, 9. 2 Kor. 6, 16. Meßmer, Schaefer, — Cremer u. a.

stantiv[1] das Götzenbild ist als solches in der Wirklichkeit nichts.[2] Aber auch im letzteren Falle wird *οὐδέν* substantivisch zu fassen sein[3] den Götzen, wie sie die Heiden verehren, kommt keine Existenz zu, ein Gedanke, der übrigens schon in *εἴδωλον* selbst liegt.[4] Andere nehmen (wegen des folgenden *οὐδεὶς θεός*) *οὐδέν* adjektivisch es existiert kein Götze.

Der Inhalt von 4 wird näher erläutert und begründet (5. 6).
5: *Καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς*] Denn wenn es auch immerhin sogenannte Götter, sei es im Himmel, sei es auf Erden, gibt, d. h., wenn auch Wesen existieren, sei es himmlische, sei es irdische, die von den Heiden fälschlich, durch Mißbrauch des Namens, als Götter[5] bezeichnet und verehrt werden,[6] — *ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί*] wie es ja wirklich derlei Götter und Herren im Wahne der Heiden in Menge gibt; — **6:** *ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*] doch für die Gläubigen sind das keine Götter, keine Herren, die Gläubigen haben nur einen Gott,[7] nämlich den Vater, der da der Urgrund alles Seins und Lebens außer ihm und der in besonderer Weise das letzte und höchste Ziel der Gläubigen ist[8] — *καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*] und sie haben nur einen Herrn, nämlich Jesus Christus, durch den (als den ewigen Logos) alles erschaffen ward[9] und durch den (als den gottmenschlichen Vermittler) die Gläubigen sind, was sie sind,[10] neue Geschöpfe und Gotteskinder.[11]

Die Aussagen der Relativsätze in 6 enthalten zugleich den Grund, warum Gott der Vater und Jesus Christus der Herr der Gläubigen ist, und sie sind wohl zur Belehrung der Schwachen ausdrücklich beigesetzt. — Haben die Gläubigen nur einen Gott und Herrn und sind die Götzen nichts, so folgt daraus von selbst, daß auch das Götzenopferfleisch für jene, die Erkenntnis haben, an sich eine indifferente

---

[1] Vulgata: nihil.

[2] Chrysostomus: Gibt es keine Götzenbilder? Wohl gibt es deren, aber sie haben keine Macht und sind keine Götter. Herveus[3]: Quantum ad divinitatem nihil est i. e. nihil divinitatis in se habet. Thomas[1]: Idolum nihil est quantum ad formam idoli; licet materia idoli sit aliquid sc. aurum vel argentum vel huiusmodi, tamen nihil est forma sc. quae creditur ibi esse ab idololatris, qui credunt, idolum esse Deum. Ähnlich Est., Just. u. a. Vgl. Baruch 6, 44 ff. Habak. 2, 18 f. Is. 44, 9 ff. Ps. 113, 12. — [3] Vgl. 10, 19.

[4] Vgl. 1 Paralip. 16, 26: *Πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα* LXX Ps. 96, 5. Is. 41, 24.

[5] Thomas: Falsa nuncupatione. Estius: Dii nomine et appellatione, non veritate. Vgl. zum Ausdruck *λεγόμενοι* 2 Thess. 2, 4. Eph. 2, 11.

[6] Chrysostomus: Unter den Göttern im Himmel versteht er die Sonne, den Mond und das Sternenheer; unter denen auf Erden die Dämonen und die Menschen. Anders Bern. a Pic. (nach Theodoret): Graeci deos caelestes appellabant Iovem, Apollinem, Iunonem etc., terrenos Herculem, Bacchum, Aesculapium, nymphas etc.

[7] Thomas: Essentialiter. — [8] Röm. 11, 36.

[9] Joh. 1, 2. Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2.

[10] Estius: Bis ergo sumus per ipsum, et quod creati et quod redempti.

[11] Gal. 3, 26; 6, 15. Eph. 2, 10. 2 Kor. 5, 17.

Sache und sein Genuß erlaubt ist. Paulus vermeidet es aber mit Bedacht, diese Folgerung ausdrücklich zu ziehen, um sofort im folgenden den Gegenstand vom Standpunkte der christlichen Liebe aus zu beleuchten.

V. 5. Die in der Paraphrase gegebene Erklärung des Verses ist im wesentlichen die traditionelle.[1] Daneben ist eine andere Deutung jedenfalls erwähnenswert, die schon in der patristischen Zeit vertreten wird und meines Erachtens der Wahrscheinlichkeit nicht entbehrt. Danach will Paulus, nachdem er gegenüber heidnischem Wahne die Götzen für nichts erklärt, in 5 und 6 speziell die Einheit Gottes gegenüber irrtümlicher Auffassung alttestamentlicher Stellen, in denen nicht bloß die Engel, sondern auch die irdischen Organe Gottes im uneigentlichen Sinn als Götter bezeichnet werden,[2] sicherstellen. Er sagt also: Wenn es auch immerhin im Himmel und auf Erden Wesen gibt, die im Alten Testament im weiteren Sinne Götter genannt werden, wie in diesem Sinne wirklich viele Götter und Herren existieren, so gibt es für die Gläubigen des Neuen Bundes doch nur einen, dem der Name Gottes zukommt. — Zu *θεοὶ πολλοί* ꝛc. ist *λεγόμενοι* zu ergänzen.

V. 6. *Ἡμῖν* faßt hier sicher alle Gläubigen zusammen, da nicht von der subjektiven Erkenntnis die Rede ist, sondern objektiv die Wahrheit festgestellt und begründet wird, daß und warum alle nur einen Gott und Herrn haben. — *Ἡμεῖς εἰς αὐτόν* ist gesagt sowohl von unserem nächsten Zwecke (Erkenntnis, Verherrlichung, Dienst Gottes), als auch vom jenseitigen Endziele.[3] — *Δι' οὗ* geht auf den ewigen göttlichen Logos, durch den der Schöpfungsplan des Vaters verwirklicht wurde, *δι' αὐτοῦ* auf den Gottmenschen als den Vermittler der Erlösung.[4]

3. Die Pflicht der Liebe gegen die Schwachen (7—13). — 7. Aber nicht in allen ist diese Erkenntnis; vielmehr essen

[1] Chrys., Theod., Thom.[2], Est., Corn. a Lap., Justin., Cornely, Schaefer u. a.

[2] Ps. 138, 1. Hebr. u. LXX (137, 1). Ps. 97, 7. Ps. 29, 1. Vgl. hiezu Wolter, Psallite sapienter und Thalhofer, Psalmenerklärung. Joh. 10, 35. Exod. 22, 8. — Cyrillus Alex.: *Φησὶ τοὺς ἀγγέλους.* Pseudo-Hieronymus: In coelo angeli et sancti in terra (mit Bezug auf das Alte Testament). Thomas[1] scheint die Stelle im gleichen Sinne von den Heiligen des Neuen Testamentes zu verstehen, wenn er sagt: Quasi dicat: Et vere non est nisi unus Deus, nam etsi sunt, qui dicantur dii, vere participatione divinitatis ut sancti comprehensores, ut sancti viatores, ut sancti et iusti Domini, apostoli et praelati. Ähnlich Petr. Lomb.[1], Dion. Carth. Doch steht dieser Auffassung der folgende Gegensatz (*ἀλλ' ἡμῖν*) entgegen. — Meßmer versteht unter den sogenannten Göttern unter Berufung auf 10, 20. 2 Kor. 4, 4. Joh. 12, 31. Eph. 6, 12 die Dämonen. Aber Paulus weiß die Dämonen weder im Himmel noch auf Erden. Vgl. Eph. 2, 2.

[3] Augustinus (Confess., I, 1): Fecisti nos Deus ad te et inquietum est cor nostrum, donec quiescat in te.

[4] Corn. a Lap. bemerkt zu 6: Cum ait Paulus, unus Deus, excludit tantum falsos Deos, non Filium et Spiritum sanctum; sic cum subdit, unus Dominus Iesus, excludit tantum falsos dominos, non Patrem et Spiritum sanctum,

manche in ihrem bis jetzt noch vom Götzen bestimmten Gewissen das Opferfleisch als Götzenopferfleisch, und ihr Gewissen, schwach wie es ist, wird dadurch befleckt, 8. Eine Speise stellt uns Gott nicht in unserem Werte dar; weder haben wir (bei Gott) einen Vorteil, wenn wir essen, noch einen Nachteil, wenn wir nicht essen. 9. Sehet aber zu, daß nicht diese eure Freiheit den Schwachen zum Anstoß gereiche. 10. Denn wenn einer dich, der du Erkenntnis hast, im Götzentempel zu Tische liegen sieht, wird da nicht sein Gewissen, das Gewissen eines Schwachen, erbaut werden zum Essen des Götzenopferfleisches? 11. Und so wird der Schwache durch deine Erkenntnis zugrunde gehen, der Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist. 12. Wenn ihr aber auf solche Weise gegen die Brüder sündigt und auf ihr schwaches Gewissen losschlaget, so sündigt ihr gegen Christus. 13. Darum werde ich, wenn eine Speise für meinem Bruder zum Ärgernis ist, in Ewigkeit kein Fleisch essen, um ja meinem Bruder kein Ärgernis zu geben.

7: *Ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις*] Der Wahrheit, daß für die Gläubigen die Götzen nichts sind und daß es für sie nur einen Gott und Herrn gibt und geben kann, wird die Tatsache entgegengestellt, daß die Erkenntnis dieser Wahrheit noch nicht in allen ist, d. h., daß sich noch nicht alle diese Wahrheit mit ihren Konsequenzen voll und ganz angeeignet haben, daß sie noch nicht allen zur klaren und lebendigen Überzeugung geworden ist. — *τινὲς δὲ τῇ συνειδήσει*[1] *ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν*] Vielmehr essen manche wegen ihres bis zur Stunde vom Götzen bestimmten Gewissens das Götzenopferfleisch als wirkliches Götzenopferfleisch. Mit anderen Worten: Weil ihr Gewissen bis zur Stunde noch von einer falschen Vorstellung vom Götzen behaftet ist, als sei derselbe ein reales göttliches Wesen[2] (wenn auch nicht im Sinne der Heiden), essen manche das Götzenopferfleisch als ein wirklich dem Götzen geopfertes und geweihtes Fleisch.[3] Dies aber tun sie, offenbar durch das Beispiel der Fortgeschrittenen verleitet,[4] obwohl sie andererseits wissen, daß ihnen die Pflicht obliegt, dem wahren

---

[1] *Τῇ συνειδήσει* (ℵ^{c}DEF al. Vulg., Chrys., Ambrst.) dürfte als lectio difficilior die richtige Lesung sein. *Τῇ συνηθείᾳ* (B ℵ*A) war wohl Randgloss.

[2] Thomas: Quia putant idolum aliquid divinum esse.

[3] Menoch.: Cum reverentia vel cum horrore. Chrysostomus: Du mußt jener Zeiten gedenken, wo die Verkündigung des Evangeliums erst den Anfang genommen, wo noch die Altäre vom Opferdampf rauchten ... Wie war es möglich, daß solche, deren Väter, Groß- und Urgroßväter Götzendiener gewesen und die von den Dämonen so viel Unheil erlitten, auf einmal sich umändern sollten? Wie mußten sie sich nicht fürchten vor den Nachstellungen der Dämonen?

[4] Thomas: Per illos, qui habent rectam conscientiam sed non cum caritate, inducuntur ... comedendo ad exemplum malorum.

Gott allein zu dienen,[1] und jede Berührung und Gemeinschaft mit den Götzen und jegliche Beteiligung am Götzendienste Sünde ist. — *καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὖσα μολύνεται*] Und so wird ihr Gewissen, weil es schwach und krank ist, d. h., weil es noch von falschen, krankhaften Vorstellungen bestimmt ist,[2] durch den Genuß des Götzenopferfleisches befleckt,[3] mit Schuld und Sünde beladen. Sie handeln ja gegen ihr Gewissen, und jeder, der gegen sein Gewissen handelt, sündigt.[4]

Τῇ συνειδήσει ist Dat. causae.[5] *Συνείδησις* (eigentlich = das Mitwissen) ist hier das sittliche Selbstbewußtsein, das Gewissen, und zwar das vor der Tat abratende Gewissen (conscientia antecedens).[6] Der beigefügte Gen. subiect. *εἰδώλου* nennt den Gegenstand, dessen Vorstellung das Gewissen in seinem Urteil bestimmt.[7] Andere nehmen den Genetiv als objektiven Genetiv = das Gewissen betreffs des Götzen. — *Ἕως ἄρτι*[8] ist attributive Bestimmung zu *συνειδήσει*.[9] — Zu *ἐσθίουσιν* ergänze *εἰδωλόθυτον*. — Die Lesart *τῇ συνηθείᾳ* ꝛc. hätte den Sinn: Wegen der bis zur Stunde fortdauernden Angewöhnung an die Götzen. — Der Schluß, der nicht selten aus 7 gezogen wird, als seien die Schwachen, von denen der Apostel redet, Heidenchristen, ist kaum zutreffend. Auch Judenchristen konnten in falschen Vorstellungen über die Götzen befangen sein.

In Hinsicht auf die in 7 festgestellte Tatsache, daß manche im irrigen Gewissen das Götzenopferfleisch als solches genießen und sich dadurch versündigen, legt der Apostel den in der Erkenntnis Fortgeschrittenen eine Reihe ernster Erwägungen ans Herz.[10]

Vor allem gibt er ihnen zu erwägen, daß der Genuß einer Speise an sich für das Verhältnis zu Gott gleichgültig ist und ebensowenig nutzt als schadet. — **8:** *Βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ θεῷ*] Speise an sich stellt uns nicht in unserer sittlichen Beschaffenheit Gott (so oder anders) dar, bestimmt nicht unseren größeren oder geringeren sittlichen Wert vor Gott; — *οὔτε*[11] *ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν*] weder haben wir bei Gott einen Vorteil, wenn wir von unserer Freiheit Gebrauch machen und essen,[12] *οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα*] noch haben wir bei

[1] 1 Thess. 1, 9.

[2] Theodoret: *Ἡ συνείδησις ἔτι τῇ πλάνῃ τῶν εἰδώλων κατεχομένη.* Vgl. Röm. 14, 1 f.

[3] Vgl. zum Ausdruck Apok. 14, 4 (Tit. 1, 15). 2 Kor. 7, 1.

[4] Röm. 14, 23. — [5] Gal. 6, 12. Anders Vulgata: cum conscientia.

[6] Röm. 13, 5. — [7] 1 Petr. 2, 19. Vgl. Grimm.

[8] Vgl. zum Ausdruck 4, 13; 15, 6.

[9] Vgl. zur artikellosen Verbindung 2 Kor. 11, 23. Gal. 1, 13. Phil. 2, 16. — Blaß, § 269.

[10] Nach Chrysostomus dämpft der Apostel neuerdings den Hochmut der Starken, indem er einem möglichen Einwurf von ihrer Seite begegnet: Was geht das uns an, wenn nicht alle diese Einsicht besitzen? Warum hat dieser und jener sie nicht? Warum ist er schwach? — Richtiger kehrt sich der Apostel gegen die Meinung der Starken, als sei der Genuß des Opferfleisches für sie etwas Verdienstliches.

[11] Vulgata sinngemäß: Neque enim.

[12] Chrysostomus: Als hätten wir etwas Gutes und Großes getan.

ihm einen Nachteil, wenn wir nicht essen.[1] Wir sind nicht besser vor Gott, wenn wir essen, noch schlechter, wenn wir nicht essen. — Damit gibt der Apostel in Hinsicht auf den in Rede stehenden Fall den aufgeklärten Korinthern zu verstehen, daß ihnen der Genuß des Götzenopferfleisches an sich allerdings freisteht, aber keinen geistigen Vorteil bringt und ohne Schaden unterlassen werden kann.[2]

Ich fasse V. 8 als allgemeinen Grundsatz, mit dem sich Paulus allerdings gegen die aufgeklärten Korinther richtet; das betonte *βρῶμα* ist daher Speise überhaupt[3] und *ἡμᾶς* geht auf alle Gläubigen. — Die Partikel *δέ* führte einen verborgenen Untersatz ein.[4] — Die verschieden gedeutete Aussage: *παρίστησι τῷ θεῷ* (*θεῷ* stark akzentuiert), wird am natürlichsten im angegebenen Sinne verstanden, da sie die beiden folgenden Bedingungssätze umspannt. Es könnte aber wohl auch gesagt sein: Speise stellt uns nicht in Gottes Nähe,[5] bringt uns nicht Gott nahe, macht uns Gott nicht wohlgefällig.[6]

Eine weitere Warnung an die Starken berücksichtigt das Verhältnis zum Nächsten. Wohl ist die Speise an sich für unser Verhältnis zu Gott gleichgültig und steht darum deren Genuß frei — **9:** *Βλέπετε δέ*] Aber die Korinther mögen wohl zusehen, wohl darauf achten,[7] *μὴ πῶς*[8] *ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν*] daß nicht etwa diese ihre Freiheit, die sie auf Grund ihrer Erkenntnis haben, für die Schwachen, denen die Erkenntnis mangelt, zum Stein des Anstoßes[9] werde, durch den sie zum Falle kommen,[10] d. h. mit anderen Worten, daß sie für die Schwachen nicht Anlaß zum sündigen Handeln wider das Gewissen werden. — In solchem Falle fordert die christliche Liebe den Verzicht auf die Freiheit; die Erkenntnis und die Freiheit muß der Liebe weichen.[11]

Mit *ἐξουσία*[12] dürfte der Apostel auf das Schlagwort der Korinther: *πάντα ἔξεστιν*,[13] anspielen.

[1] Vgl. zu *περισσεύειν* (Paulinischer Lieblingsausdruck) und *ὑστερεῖσθαι* Phil. 4, 12. 1 Thess. 4, 1. 10.

[2] Thomas: Non comedere idolothytum non diminuit bonum; comedere non auget. ergo talis esca sumpta vel non sumpta nihil prodest apud Deum. — Chrysostomus: So zeigt er also hier, daß die Sache überflüssig und unnütz ist; denn überflüssig ist wohl das, was weder nutzt, wenn es geschieht, noch schadet, wenn es nicht geschieht.

[3] 3, 2. — [4] Meßmer.

[5] 2 Kor. 4, 14. Vgl. zur ursprünglichen Bedeutung von *παριστάναι* Mk. 14, 47. Act. 1, 10.

[6] Dieser Auffassung nähert sich auch commendat der Vulg. Estius: Usus ciborum per se nihil facit ad pietatem, qua Deo placetur. — Vgl. zur Sache Röm. 14, 17.

[7] *Βλέπετε* wie 3, 10; 10, 12. Gal. 5, 15. — Chrysostomus: Er sagt: Sehet zu, wodurch er sie schreckt und beschämt, um sie davon abzuhalten.

[8] 1 Thess. 3, 5. Gal. 4, 11. — [9] Vgl. zum Ausdruck Röm. 14, 13. 20.

[10] Bern. a Pic.: Occasio lapsus et ruinae. — [11] Vgl. Matth. 18, 6.

[12] 9, 4. 12. 18. — [13] 6, 12; 10, 23.

Die Warnung in 9 wird durch ein konkretes Beispiel näher erläutert. — **10:** *Ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σε τὸν ἔχοντα*[1] *γνῶσιν ἐν εἰδωλίῳ κατακείμενον*] Gesetzt nämlich den Fall, du, der du Erkenntnis hast, liegst im Götzentempel beim Götzenopfermahle zu Tisch[2] und irgendeiner der Schwachen sieht das mit an, — *οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος*[3] *οἰκοδομήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν·*] wird da nicht sein Gewissen, das Gewissen eines Schwachen, so erbaut und gefördert werden,[4] daß auch er das Götzenfleisch genießt, d. h., wird er nicht durch dein Beispiel dazu verleitet werden,[5] gegen die Stimme seines schwachen Gewissens das Götzenfleisch zu genießen und dadurch Sünde und Schuld auf sich zu laden?

Beachte: 1. Der Fall ist formell nur als ein möglicher dargestellt, gleichwohl dürfte auf tatsächliche Vorkommnisse in Korinth Bezug genommen werden. 2. Der Apostel setzt den äußersten Fall des ungescheuten Genusses des Götzenopferfleisches, weil dieser seinem Zweck am besten dient. 3. Er hebt nur die Folgen des dargestellten Verhaltens der Starken für die Schwachen hervor; die Wertung solchen Verhaltens an sich folgt 10, 14 ff. — Die Apostrophierung eines einzelnen durch die 2. Person der Einzahl (*σε*) gibt der Darstellung besondere Lebhaftigkeit. — *Εἰδώλιον* — Götzenhaus.[6] Gemeint ist wohl der Tempelvorhof oder der Tempelhain. — *Οἰκοδομήσεται* ist nach dem Zusammenhang als Ironie zu verstehen,[7] durch die Paulus auf die Behauptung der Korinther von der förderlichen Wirkung ihres Verhaltens Antwort gibt. Der Ausdruck ist wohl dem Gemeindebrief entnommen.

Weitere Folgen solchen Verhaltens für die Schwachen.[8] **11:** *Καὶ ἀπολεῖται ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει*] Und so wird durch die Erkenntnis (und die Freiheit), auf die sich der Starke so viel zugute tut, der Schwache, dem alle Schonung gebührt, zugrunde gehen, er wird des Heiles verlustig werden, — *ὁ ἀδελφός*] zugrunde gehen wird der Bruder, der den gerechtesten Anspruch auf helfende Liebe seitens des Mitbruders hat, — *δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν*] zugrunde gehen wird der Bruder, um dessentwillen Christus am Kreuze starb.[9] Durch den rücksichtslosen Gebrauch, den der Starke in einer gleichgültigen Sache (8) von seiner Erkenntnis und Freiheit macht, wird er zum Seelenmörder am Bruder, für dessen Heil und Rettung Christus sein Blut und

[1] Vulgata: Viderit eum, qui habet scientiam.
[2] Vgl. zu *κατακείμενον* Mark. 14, 3. Luk. 5, 29.
[3] Vulgata: cum sit infirma.
[4] Thomas: Per factum tuum.
[5] Corn. a Lap.: Provocabitur, erigetur.
[6] Im Neuen Testament hap. leg. Vgl. Dan. 1, 2 (LXX). 1 Mach. 1, 47.
[7] Tertullian (De praesc. 2): Aedificari ad ruinam.
[8] Textkritisches: *Καὶ ἀπολεῖται* (D^{c}EFH. Vulg. al.) ist die natürliche Lesart. Durch *ἀπολεῖται γάρ* (B ℵ*) würde die ironische Frage des vorangehenden Verses bestätigt.
[9] Vgl. Röm. 14, 15. Zu *δι' ὃν* Röm. 4, 25. 2 Kor. 8, 9.

Leben hingab.[1] — Die Worte klingen wie ein Schmerzensschrei aus tiefster Seele.

Die Versündigung der Starken wider Christus. — **12:** *Οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφούς*] Indem aber die aufgeklärten Korinther auf die eben beschriebene Weise gegen ihre Brüder sündigen — *καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν*] und durch ihr Verhalten[2] grausam auf das schwache Gewissen derselben losschlagen[3] und es verwunden,[4] — *εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε*] sündigen sie gegen Christus selbst, der ja auch das Haupt der Schwachen ist[5] und dessen Erlösungswerk sie an den Schwachen vereiteln.[6] Welche Verantwortung und Schuld laden sie also durch rücksichtslosen Gebrauch ihrer Freiheit auf sich.

Οὕτως — auf die in 10 und 11 geschilderte Weise; könnte aber auch folgernde Bedeutung haben.[7]

Schluß.[8] Der Apostel exemplifiziert äußerst wirksam an seiner eigenen Person, was die Liebe im gegebenen Falle (und in allen ähnlichen Fällen) tut.[9] — **13:** *Διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου*] Aus den vorgeführten Gründen, nämlich aus Liebe zum Bruder und zu Christus,[10] erklärt Paulus, im Falle, daß Fleischgenuß seinem schwachen Bruder Anlaß und Gelegenheit zur Sünde wird,[11] seine Bereitwilligkeit und Entschlossenheit, *οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα*] für alle Zukunft[12] freiwillig nicht bloß auf den Genuß des Götzenopferfleisches, sondern auf jeden Fleischgenuß zu verzichten, — *ἵνα μὴ τὸν ἀδελφόν μου σκανδαλίζω*] um ja nicht seinem Bruder Anlaß zur Sünde zu geben und so gegen den Bruder und Christus zu sündigen.[13]

---

[1] Chrysostomus: Zwei Umstände sind es, die dich wegen des zugefügten Schadens der Entschuldigung verlustig machen: erstens, daß er schwach ist; und zweitens, daß er dein Bruder ist. Ja, es kommt noch ein dritter dazu, und das ist der schrecklichste. Was ist das für einer? Daß Christus sich nicht geweigert hat, für ihn zu sterben, du es aber nicht einmal dahinbringst, dich zu ihm herabzulassen ... Du achtest seiner so wenig, daß du ihn, der schon gerettet war, wegen einer Speise zugrunde gehen lassest. — Meßmer: Die christliche Brüderschaft und die hohe Gnade der Erlösung sind die beiden Säulen der innigsten und unverletzlichsten Liebe.

[2] Thomas: Gladio mali exempli.

[3] Zur metaphorischen Bedeutung von *τύπτειν* vgl. Prov. 26, 22. 1 Reg. 1, 8.

[4] Chrysostomus: Was ist grausamer als ein Mensch, der einen Kranken verwundet? Ärgernis geben ist aber schlimmer als jede andere Verwundung; denn oft hat es schon den Tod zur Folge gehabt!

[5] Chrysostomus: Die da verwundet werden, sind seine Glieder, sein Leib.

[6] Vgl. Röm. 14, 20. — Meßmer: Hiemit ist das höchste Motiv der christlichen Liebe und der christlichen Ehrfurcht verletzt. — [7] Schaefer.

[8] Justinianus: Conclusio apostolico pectore dignissima.

[9] Chrysostomus: Wie ein guter Lehrer zeigt er an seinem eigenen Beispiele, was er lehrt. — [10] Thomas: Ne peccem in Christum.

[11] Estius: Scandalo hominis infirmi, non malitiosi.

[12] Vgl. zum Ausdruck und zur Bedeutung von *εἰς τὸν αἰῶνα* Mark. 11, 14.

[13] Vgl. zur Sache Matth. 5, 29. 30 (18, 8. 9). Röm. 14, 20 f.

Dies die Lösung der Frage betreffs des Genusses des Götzenopferfleisches vom Standpunkte der christlichen Nächstenliebe. Dies die Norm für das rechte Verhalten der Korinther gegen die schwachen Brüder.

Indem der Apostel sich selbst den Korinthern als Vorbild hinstellt, gewinnt er den Übergang zum folgenden Abschnitt.

II. Paulus in seinem Beruf ein Vorbild der Entsagung um des Heiles anderer willen (9, 1—23).

Um die Wahrheit der Beteuerung in 8, 13 zu beleuchten, bzw. um die darin für die Korinther enthaltene Mahnung zur liebevollen Rücksichtnahme auf die schwachen Brüder zu veranschaulichen und möglichst wirksam ans Herz zu legen, verweist Paulus auf sein eigenes Verhalten im Dienste des Evangeliums und zeigt die Motive, die ihn in seinem apostolischen Berufe bestimmen: Ungeachtet seiner Freiheit und Apostelwürde (1—3) hat er auf das Anrecht des Unterhaltes seitens der Gemeinde, das ihm wie den übrigen Aposteln nach menschlichem Recht und göttlicher Anordnung zukommt (4—14), um des Evangeliums willen verzichtet, um den Grund seines Rühmens nicht zu verlieren (15—18), und ist, um des Evangeliums mit teilhaftig zu werden, der Knecht aller geworden (19—23).

1. Paulus frei und Apostel (1—3). — 1. Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus unsern Herrn gesehen? Seid nicht ihr mein Werk im Herrn? 2. Wenn ich für andere nicht Apostel bin, so bin ich es doch sicherlich für euch. Denn das Siegel meines Apostolates seid ihr im Herrn. 3. Das ist meine Verteidigung denen gegenüber, die mich in Untersuchung ziehen.

Paulus stellt vorerst in lebhafter Frageform zwei Tatsachen fest, die für ein richtiges Urteil über sein Verhalten in Betracht kommen. — 1. Tatsache: **1:** *Οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος;*] Er weiß sich Menschen gegenüber hinsichtlich aller sittlich erlaubten Dinge in seinem Tun und Lassen frei und unabhängig, keinem untertan, keinem verantwortlich,[1] niemand kann ihn hindern, sein Verhalten nach den ihm zukommenden Rechten einzurichten. — 2. Tatsache: *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος;*] Ihm kommt ferner das Amt und die Würde eines Apostels im Vollsinne des Wortes zu, kraft dessen er sich noch besonderer Vorrechte erfreut.

Die zweite Tatsache, die Apostelwürde Pauli, wird in zweifacher Weise, und zwar wieder in Fragesätzen, näher begründet. — *οὐχὶ Ἰησοῦν*[2] *τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα;*] Er ist Apostel; er hat ja vor Damaskus unsern auferstandenen und verherrlichten Herrn Jesus mit eigenen Augen gesehen, ist also gleich den Zwölfen Zeuge seiner Auferstehung und er

[1] Chrysostomus zu 19: *Οὐδενὶ ὑποκείμενος κατ' οὐδὲν οὐδὲ ἀνάγκην ἔχων.*
[2] Vulgata: Christum Jesum.

ist damals unmittelbar vom Herrn zum Apostolate berufen worden.[1] — Es fehlt ihm aber auch nicht an apostolischen Leistungen, die sein Apostolat besiegeln: *οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ;*] Die Gemeinde der Korinther ist ein offenkundiger Beweis für sein Apostolat. Sie ist ja sein Werk, das er im Herrn zustande gebracht, d. i. in der Kraft, unter dem sichtbaren Beistand des Herrn, der ihn auf solche Weise als Apostel beglaubigte.[2]

Die lebhaften Fragesätze legen unbestrittene und unbestreitbare Tatsachen fest.[3] Frei nennt sich Paulus (1. Frage) im angegebenen allgemeinen Sinne, wie sich dies aus 19ff. ergibt.[4] Jede Verengung des Begriffes ist unbegründet.[5] — Die Apostelwürde (2. Frage) nimmt er in ihrem Vollsinn für sich in Anspruch. Dieselbe Apostelwürde kommt ihm zu wie den Zwölfen. Dies erhellt aus der beigefügten Begründung (3. und 4. Frage), in der er an sich die zwei wesentlichen Erfordernisse eines vollberechtigten Apostels nachweist, nämlich die persönliche Augenzeugenschaft der Auferstehung des Herrn[6] und den vom Herrn gegebenen Erfolg der apostolischen Arbeit.[7] — Daß Paulus in der 3. Frage nicht innere Visionen,[8] sondern die einzigartige äußere Erscheinung des Herrn vor Damaskus vergegenwärtigt, ist gewiß.[9] Hiebei betont er ausdrücklich nur die Tatsache der Erscheinung, weil es ihm vor allem um die Augenzeugenschaft der Auferstehung des Herrn zu tun ist, seine Berufung zum Apostolate schließt er stillschweigend ein.[10] — In der 4. Frage liegt auf *τὸ ἔργον* wie auf *ἐν κυρίῳ*, das zur ganzen Aussage gehört, ein starker Ton. Daß Paulus auch ein besonderes, unter Mitwirkung des Herrn[11] zustande gekommenes und darum sein Apostolat verbürgendes Werk aufweisen kann, wird hervorgehoben. *Ὑμεῖς* besagt, daß gerade die korinthische Gemeinde dies Werk sei.

[1] Vgl. Gal. 1, 1. 15. Act. 26, 16; 22, 14f.

[2] Theodoret: *Καὶ αὐτοὺς εἰς μαρτυρίαν καλεῖ.* — Thomas: Hic probat duplici ratione, quod sit apostolus. Prima ratio sumitur ex parte Christi mittentis, secunda ex parte Corinthiorum, quibus mittitur.

[3] Estius: Sunt erotemata, quae vim habent indubitatae affirmationis.

[4] Vgl. zu 6, 12. Gal. 2, 4; 5, 1. 2 Kor. 3, 17.

[5] Thomas denkt an die libertas accipiendi sumptus. Ähnlich Chrys., Petr. Lomb., Corn. a Lap. u. a. Ambrosiaster: Liberum se ostendit, quia nullius aliquid concupivit neque in adulatione docuit. Meßmer versteht insbesondere die Freiheit gegenüber den Banden des alten Gesetzes.

[6] Act. 1, 22; 2, 32.

[7] Vgl. 15, 10. Gal. 2, 8. 2 Kor. 12, 12. 1 Thess. 1, 5. Chrysostomus: Auch Judas war ein Apostel, war frei und hatte Christum gesehen; weil er aber kein Apostelwerk hatte, brachte ihm das keinen Gewinn.

[8] Vgl. 2 Kor. 12, 1.

[9] Cornely richtig: Visione quadam exstasica testis resurrectionis constitutus non esset; re vera alibi quoque (15, 8) se eadem ratione, qua alios apostolos Dominum resuscitatum vidisse, clarissime docet.

[10] Cajetanus: Minus dicit et plus significat. Dicit: vidi, et significat: vidi et missus sum.

[11] Thomas[1]: Domino cooperante. Andere Erklärer (z. B. Est., Corn. a Lap., Cornely) fassen *ἐν κυρίῳ* minder gut in dem Sinn: Ihr seid mein Werk, insofern ihr im Herrn = insofern ihr Christen seid.

Nähere Ausführung der Bedeutung Korinths für Paulus. — **2:** *Εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος*] Wenn es andere gibt, die er nicht bekehrt hat und für die er also nach seiner Wirksamkeit nicht Apostel ist, — *ἀλλά γε ὑμῖν εἰμί*] so ist er doch sicherlich für die Korinther in Wahrheit Apostel. — *ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ*] Denn die Existenz und der herrliche Bestand ihrer Gemeinde ist das vollgültige Siegel der Beglaubigung, das der Herr selbst durch den gegebenen Erfolg seinem Apostolat aufgedrückt hat.[1]

3: *Ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν αὕτη ἐστιν*] Dies hat er zu seiner Verteidigung jenen gegenüber zu sagen, die ihn wegen seines Apostolates in Untersuchung ziehen, die seine apostolische Sendung und Würde in Frage stellen wollen.[2]

V. 2 führt den Inhalt der 4. Frage näher aus. — *Εἰ*[3] leitet nach meiner Auffassung eine Tatsache hypothetisch ein;[4] Paulus war ja nach seiner Sendung und Wirksamkeit tatsächlich nicht der Apostel aller.[5] Nach Ansicht vieler Erklärer soll der Sinn von 2a sein: Wenn ich für andere nicht als Apostel gelte, wenn mich andere nicht als Apostel anerkennen u. s. w.;[6] und nicht wenige halten die *ἄλλοι* für Judenchristen, die von auswärts nach Korinth gekommen seien.[7] Aber nach dem Zusammenhang kann es sich nicht darum handeln, was Paulus gilt, sondern was er wirklich ist. Außerdem paßt der Nachsatz nicht zum Vordersatz, wenn dieser im genannten Sinne genommen wird, man müßte denn *εἰμί* im Nachsatz in einem andern Sinne nehmen als im Vordersatze, was doch reine Willkür ist. Selbstverständlich sagt Paulus hier nicht, daß er nur für die Korinther Apostel sei,[8] sondern er nennt Ausnahmen, um sich desto wirksamer auf die korinthische Gemeinde als das Siegel seines Apostolates zu berufen. Nur auf die korinthische Gemeinde beruft er sich, nicht bloß, weil er es eben mit den Korinthern zu tun hat, sondern weil diese Gemeinde seine bisher bedeutendste apostolische Leistung, bisher gleichsam sein apostolisches Meisterwerk und als solches volle Beglaubigung seines Apostolates ist.[9] — Ἀλλά γε = doch wenigstens, doch gewiß.[10] — Der Beisatz *ἐν κυρίῳ* steht wie in 1.[11]

Welchem Zwecke dient hier die auffallend umständliche Begründung des Apostolates? Nach fast allgemeiner Anschauung der Selbstverteidigung Pauli gegenüber möglicher oder auch tatsächlicher Anzweiflung seiner apo-

[1] Tirinus: Quasi dicat: Tam prolixa, tam fructuosa apud vos praedicatio mea, tot patrata miracula ... tanta Christo collecta messis certum clarumque testimonium sunt apostolici muneris mei apud vos exerciti. Anders Thomas: Apostolatus meus impressus est in vobis sicut forma sigilli in cera.
[2] Thomas: Per vos ostendo me esse apostolum.
[3] Vulg. Kl.: Etsi.
[4] Zu *οὐκ* vgl. Blaß, § 428.
[5] Vgl. Röm. 1, 5; 15, 16. Gal. 2, 7. Act. 22, 21; 26, 17.
[6] Thomas: Non videor esse apostolus. Vgl. Cornely.
[7] Pf.-Hier., Bisping, Schaefer u. a. — [8] Vgl. Röm. 15, 19.
[9] Justinianus: Mihi vestrum sufficit testimonium. — [10] Blaß, § 439.
[11] Zum Ausdruck *σφραγίς* vgl. Röm. 4, 11. 2 Tim. 2, 19; zum Gedanken 2 Kor. 1, 14; 3, 2; zu *ἀποστολή* Röm. 1, 5. Gal. 2, 8.

stolischen Würde, und zwar, wie ich meine, speziell gegenüber der falschen Beurteilung seines Verzichtes auf den Unterhalt durch die Gemeinde.[1] Diese Auffassung ist die einzig mögliche, falls V. 3, wie dies die Mehrzahl der Erklärer[2] annimmt, zum Vorausgehenden gehört; sie bleibt aber auch wahrscheinlich, wenn dieser Vers das Folgende einleiten[3] und *ἀπολογία* von der Verteidigung der apostolischen Versicherung in 8, 13[4] oder von der Abwehr tatsächlicher oder möglicher Beanstandung seiner Forderung seitens der Gegner[5] gelten sollte. Ich halte die Beziehung des V. 3 auf das Folgende nicht für völlig unbegründet, entscheide mich aber doch für die traditionelle Auffassung, die jedenfalls einen vortrefflichen Sinn gibt und namentlich das stark betonte *ἐμή* und *ἐμέ* (Gegensatz zu anderen, die solche Erfolge nicht aufzuweisen haben, oder auch Gegensatz zu unbefugten Richtern) zur Geltung bringt und *αὕτη* (trotz der Stellung) auf das Vorausgehende hinweisen kann.[6] Der Einwand, die Verteidigung der apostolischen Autorität sei unzulänglich und störe den Zusammenhang, hält ebensowenig stand als die Behauptung, von solchen Gegnern Pauli sei im Briefe nirgend die Rede. — *Ἀπολογία*[7] und *ἀνακρίνειν*[8] sind Gerichtsausdrücke. Der Dativ *τοῖς ἀνακρίνουσιν* steht wie sonst beim Verbum *ἀπολογεῖσθαι*.[9]

2. Des Apostels Anrecht auf den Lebensunterhalt durch die Gemeinde und seine Begründung (4—14).

a) Das Anrecht des Apostels (4—6). — 4. Haben wir etwa nicht Befugnis, (auf Kosten der Gemeinde) zu essen und zu trinken? 5. Haben wir etwa nicht Befugnis, eine gläubige Frau mit uns zu nehmen wie die übrigen Apostel, auch die Brüder des Herrn, auch Kephas? 6. Oder haben ich und Barnabas allein nicht Befugnis, von der Handarbeit zu lassen?

In drei sich ergänzenden Fragen wird zunächst das Anrecht selbst vorgeführt. — **4:** *Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πιεῖν;*] Als wahrer Apostel (der Korinther) hat Paulus mit seinen Mitarbeitern doch wohl die Befugnis, für die Ausübung der Berufsarbeit Speise und Trank von der Gemeinde sich reichen zu lassen.[10] — **5:** *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν;*] Er ist ferner doch wohl befugt, auf den Missionsreisen eine gläubige Frau zur Dienstleistung mit sich zu nehmen und auch für diese Verpflegung durch die Gemeinde zu beanspruchen, *ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ κυρίου καὶ Κηφᾶς;*] wie

[1] Vgl. 2 Kor. 11, 7—11.
[2] Theod., Prim., Thom., Est. — B. Weiß, Heinrici, Lietzmann u. a.
[3] Ambrst., Just. — [4] Vgl. Bachmann.
[5] Vgl. Schaefer. Chrysostomus verbindet beide Meinungen.
[6] Blaß, § 290. — [7] Act. 22, 1; 25, 16.
[8] 4, 3. Act. 4, 9; 12, 19 (Vulgata im gleichen Sinne: qui me interrogant).
[9] 2 Kor. 12, 19. Act. 19, 33.
[10] 1 Thess. 2, 7. Vgl. Matth. 10, 10. Luk. 10, 7. — Justinianus verweist hier unter Beibringung zahlreicher Belege auf den consensus omnium nationum.

es auch die übrigen Apostel tun, auch die hochangesehenen Brüder des Herrn, auch Kephas, das Haupt der Apostel.[1] — **6:** *ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν μὴ ἐργάζεσθαι;*] Oder sollte allein ihm und Barnabas das Recht versagt sein, von der eigenen Hände Arbeit abzusehen und sich ausschließlich dem apostolischen Berufe hinzugeben?[2]

V. 4. Die mit *μὴ οὐκ* eingeleitete Frage fordert hier wie im folgenden eine bejahende Antwort.[3] — Zu *φαγεῖν καὶ πιεῖν* ergänze nach dem Zusammenhang (6): Auf Kosten der Gemeinde.[4] Die 1. Person der Mehrheit geht wohl auf Paulus mit seinen Mitarbeitern,[5] die selbstverständlich am Apostelvorrechte Anteil haben.

V. 5. Nach den meisten katholischen Erklärern nimmt hier Paulus grundsätzlich für sich das Recht in Anspruch, nach dem Beispiele der übrigen Apostel auf seinen Missionsreisen eine *ἀδελφὴ γυναῖκα* = eine (vermögende) christliche Frau vorgerückten Alters (Witwe) mit sich zu nehmen (*περιάγειν*),[6] um sich von derselben den Lebensunterhalt reichen zu lassen.[7] Diese bei den jüdischen Lehrern von alters her üblich[8] und vom Herrn selbst[9] geheiligte Sitte hätten die übrigen, vornehmlich unter den Juden tätigen Apostel beibehalten, Paulus aber habe darauf verzichtet, weil sie unter den Heiden Anstoß erregen konnte.[10] — Dieser Auffassung von *ἀδελφὴ γυνή* steht an sich schlechterdings nichts entgegen. *Γυνή* (wie mulier) kann eine Frau im vorgerückten Alter und *ἀδελφή*[11] *γυνή* (= *γυνὴ ἀδελφή*) kann zweifellos eine christliche Frau bedeuten.[12] Doch

[1] Petr. Lomb.: Non hoc reprehendit, sed eorum more sibi probat licere.
[2] Estius: Hic observa Pauli candorem, qui laudem hanc abstinentiae non sibi soli vindicat, sed Barnabam eius participem libenter ac sponte declarat.
[3] Röm. 10, 8. Blaß, § 427.
[4] So fast alle Erklärer. Chrysostomus: Wir nehmen von den Schülern weder Speise noch Trank an, obwohl wir dazu berechtigt wären. Justinianus bemerkt hiezu: Apte usus est apostolus manducandi et bibendi verbis, ut necessaria subsidia et vitae alimenta debere evangelicis ministris significet, non autem quae ad pompam et luxum . . . referuntur. Gegen den Kontext Thomas: Vivendi stipendiis nostris. Dasselbe wird zu sagen sein, wenn man neuestens (Bachmann, Lietzmann) die beiden Infinitive ohne Objekt belassen und an die Entbehrungen, denen sich der Apostel freiwillig unterzog, denken will.
[5] Thomas: Ego et mei. Andere denken speziell an Barnabas, der in 6 genannt wird (Tir., Est., Meßmer), oder auch an Silas und Timotheus (Godet) oder an Paulus allein (Niglutsch).
[6] Vgl. zum Ausdruck Ez. 37, 2. 2. Mach. 6, 10.
[7] Augustinus (De mon. op. 4, 5): Fideles mulieres habentes terrenam substantiam ibant cum eis et ministrabant eis de substantia sua. Vgl. Tertullian (De monog., 8), Ambrst., Hieronymus (C. Iov., 1, 2. 6), Thom., Est. u. a. Chrysostomus gibt keine Erklärung der Stelle.
[8] Hieronymus (In Matth. 27, 55): Consuetudinis iudaicae fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum praeceptoribus ministrarent.
[9] Matth. 27, 55. Luk. 8, 1 ff.
[10] Hieronymus (l. c.): Quia scandalum facere poterat in nationibus.
[11] 7, 15. Röm. 16, 1.
[12] Vgl. Luk. 4, 26. — Odyssee, VII, 103. Vgl. Passow, s. v. *γυνή*. Estius: Sororem mulierem non aliter dicere potuit graece quam *ἀδελφὴν γυναῖκα*, etsi minime vellet uxorem intelligi.

scheint mir die angegebene Zweckbestimmung nicht recht dem Zusammenhang zu entsprechen, da in der folgenden Begründung nur vom Anrecht auf den Unterhalt durch die Gemeinde die Rede ist (11. 12). Außerdem hätte sich Paulus, wenn er dies gemeint, wohl auf das Beispiel des Herrn selbst berufen. Ich verstehe also 5 dahin, daß Paulus sein Recht betont, gleich den übrigen Aposteln auf den Missionsreisen eine christliche Frau mit sich zu nehmen, nicht so sehr zur persönlichen Pflege,[1] sondern als Gehilfin der Frauenmission, und auch für diese den Unterhalt von der Gemeinde zu beanspruchen. Diesbezüglich dürfte Klemens Alexandrinus[2] im Rechte sein. Wenn er aber im übrigen meint, Paulus wahre sich das Recht, gleich den übrigen Aposteln sein Eheweib als Schwester (im schwesterlichen Verhältnis) mit sich zu nehmen, und also meint, Paulus sei damals, wie die übrigen Apostel, tatsächlich verheiratet gewesen, habe aber sein Weib zu Hause gelassen, so irrt er sicherlich. Diese Folgerung kann aus der Stelle unmöglich gezogen werden, selbst wenn *ἀδελφή* im Sinne des Klemens gefaßt wird, was an sich angeht. Paulus eignet sich ja nur grundsätzlich das Recht zu, eine *γυνή* (nicht seine Frau) mit sich zu führen; er war also damals wenigstens nicht verheiratet.[3] Klemens blieb mit dieser seiner Ansicht ziemlich allein.[4] — Die akatholische Exegese findet hier in begreiflicher Übereinstimmung einen Beleg dafür, daß die Apostel wenigstens in ihrer Mehrzahl verheiratet waren und ihre Frauen in Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft auf ihren Missionsreisen mit sich nahmen. Letzterem steht aber, selbst angenommen, gleich Petrus[5] seien auch andere Apostel vor ihrer Berufung verheiratet gewesen,[6] Matth. 19, 27 ff. doch wohl schnurstracks entgegen. Und was soll in diesem Fall an unserer Stelle bezüglich der Apostel *ἀδελφή*?[7] — *Οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι* muß ebensowenig wie *οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* von allen Brüdern des Herrn, mathematisch von allen Aposteln verstanden werden; Paulus kommt es nicht auf die Zahl, sondern auf die Qualifikation an.[8] — Aus dem Kreise der Apostel (der Zwölf) werden die Brüder des Herrn wegen ihres hohen Ansehens und wird vor allem Petrus als das Haupt der Apostel besonders her-

[1] Niglutsch (nach Cajetan): Quae mihi ad victum necessaria ex fidelium oblationibus subministraret.

[2] Strom., III, 6: Hae ministrabant apud mulieres, quae domos custodiebant, ut per eas etiam in gynaecea absque ulla reprehensione malave suspicione ingredi posset doctrina Domini. Vgl. auch Theod., Meßmer.

[3] Im übrigen vgl. zu 7, 7 f. Pölzl, Der Weltapostel, S. 280 ff. — Bachmann zu unserer Stelle.

[4] Doch vgl. Eusebius, Hist. Eccl., III, 31, 1. Nikephorus Kall., Hist. Eccl., 2, 44. Unter den neueren katholischen Exegeten pflichtet, soviel ich sehe, nur Bisping dieser Ansicht bei.

[5] Matth. 8, 14.

[6] Ambrosius (zu 2 Kor. 11, 2): Omnes apostoli exceptis Ioanne et Paulo uxores habuerunt. Dagegen bezeugen Tertullian (De monog., 8) und Hieronymus (C. Iov., 14), daß von keinem Apostel außer Petrus feststeht, daß sie verheiratet gewesen.

[7] Pölzl läßt gleichwohl für die Deutung von *γυνή* (Ehefrau oder betagte Frau) die Wahl frei.

[8] Maier, Bibl. Zeitschr., III, 263.

vorgehoben. Paulus will augenscheinlich die höchsten für seinen Vergleich in Betracht kommenden Autoritäten anführen. Die Aufzählung ist also eine Klimax.[1] Auch aus dieser Stelle ergibt sich, daß mehrere Brüder (Vettern) des Herrn (Söhne des Bruders Josefs Klopas [Alphäus] und der Maria) dem Kollegium der Zwölf angehörten.[2] — V. 6. *Ἐργάζεσθαι* Handwerksarbeit um Lohn verrichten.[3] — Nach dem Inhalt des Verses verdiente sich auch Barnabas[4] als Handwerker seinen Lebensunterhalt. Aus der Nennung des Barnabas läßt sich aber nicht schließen, daß er in Korinth als Prediger tätig gewesen; Paulus nennt ihn aus Gewissenhaftigkeit.[5]

Unwillkürlich drängt sich hier die Frage auf, warum Paulus seinen Anspruch auf Unterhalt durch die Gemeinde so sehr betont und im folgenden weitläufig durch eine Reihe von Argumenten beweist. Augenscheinlich will er zunächst zum stärksten Ausdruck bringen, daß sein Verzicht auf Gemeindeunterstützung ein völlig freiwilliger war. Aber er muß noch einen andern Grund hiefür gehabt haben. Dieser scheint nun kein anderer gewesen zu sein, als daß man ihm vorgehalten hatte, er wage es nicht, diesen Anspruch zu erheben, weil er sich den Zwölfen nicht ebenbürtig wisse (vgl. zu 2).

b) Begründung des Anrechtes durch Analogien aus dem Leben (7). — Wer leistet je Kriegsdienst und zahlt sich selbst den Sold? Wer pflanzt einen Weinberg und ißt nicht von seiner Frucht? Wer weidet eine Herde und genießt nicht von der Milch der Herde?

7: *Τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ;*] Kein Krieger dient jemals im Felde auf eigenen Sold, auf eigene Kosten. — *τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει;*] Kein Winzer bebaut den Weinberg, ohne von seiner Frucht zu genießen.[6] — *τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει;*] Kein Hirt

---

[1] Chrysostomus: Sieh da die Weisheit. Den Fürsten der Apostel setzt er zuletzt; denn die Hauptsache stellt er dadurch voran.

[2] Vgl. darüber Näheres zu Gal. 1, 19. M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser (1905), S. 6—54. F. Maier, Zur Apostolizität des Jakobus und Judas (Bibl. Zeitschr., IV, 2. 3) und Der Judasbrief (Bibl. Stud., XI, 176 ff.) — Die moderne akatholische Exegese, die die Brüder des Herrn vom Apostelkolleg ausschließen muß, um sie (fast ausnahmslos) zu leiblichen Söhnen Josefs und Mariä zu machen, faßt fast durchaus das zweite *καί* des Vergleichungssatzes als anreihend (das erste stehe pleonastisch) und nur das dritte als hervorhebend. Aber dadurch wird die Aufzählung durchaus unlogisch und werden die Brüder des Herrn überflüssig (Meinertz, S. 316). Weizsäcker übersetzt dagegen richtig: Selbst die Brüder des Herrn, selbst Kephas.

[3] 4, 12. Act. 18, 3. 2 Kor. 11, 9. 2 Thess. 3, 8. — Die Lesung der Vulg. Kl.: Hoc operandi (= id faciendi quod ceteri faciunt, Est.) entspricht nicht dem Zusammenhang.

[4] Vgl. zu Gal. 2, 1.

[5] Gegen Bisping, Cornely, Arndt u. a.

[6] Prov. 27, 18. — Vulgata: De fructu eius.

weidet eine Herde, ohne sich von der Milch der Herde zu nähren.[1] — So hat auch der Verkünder des Evangeliums als Streiter Christi gegen die Feinde des Heiles,[2] als Arbeiter im Weinberge der Kirche,[3] als Hirt der Herde Gottes[4] ein Anrecht, von seinem Berufe zu leben.[5]

Ἰδίοις ὀψωνίοις (*ὀψώνιον* eigentlich Zukost, dann = Sold[6]) ist Dat. instr. oder mod. Der Wechsel der Konstruktion bei *ἐσθίειν* (Akk. und *ἐκ*) macht hier keinen wesentlichen Unterschied.

c) Schriftbeleg (8—10). — 8. Sage ich das etwa (bloß) nach Menschenbrauch oder sagt das nicht auch das Gesetz? 9. Im Gesetze des Moses steht ja doch geschrieben: Du sollst einem dreschenden Rinde nicht das Maul verbinden? Kümmert sich etwa Gott um die Rinder 10. oder redet er durchweg um unsertwillen? Ja, um unsertwillen ward es geschrieben, daß der Pflügende auf Hoffnung pflügen soll und der Dreschende (dreschen soll) auf Hoffnung, seinen Anteil zu erhalten.

8: *Μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ;*] Keineswegs (bloß) menschliche Denkweise ist es, wenn Paulus die vorgeführten Analogien aus dem menschlichen Leben auf den Apostelberuf überträgt, mit anderen Worten: es ist nicht bloß Menschenrecht und Menschenbrauch, worauf er sein Apostelrecht gründet — *ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει;*] vielmehr spricht, was jene Analogien besagen, auch das gottgegebene Gesetz aus.[7]

Die Doppelfrage fordert im ersten Glied eine verneinende, im zweiten eine bejahende Antwort (vgl. 9b). — *Κατὰ ἄνθρωπον* steht im Gegensatz zu *κατὰ νόμον*.[8] — *Ἢ* erklärt sich aus der Frageform der Sätze. —

[1] Ez. 34, 3. — Noch jetzt ist im Orient ein Anteil an der Milch der Herde der Lohn der Hirten (Reischl).

[2] 2 Tim. 2, 3. 2 Kor. 10, 3f.

[3] Vgl. Is. 5, 1. 7.

[4] Joh. 21, 16f. Eph. 4, 11. Act. 20, 28.

[5] Thomas: Si ergo defendimus, plantamus et pascimus more boni militis, boni agricolae, boni pastoris, licet nobis sumptus accipere. Chrysostomus bemerkt noch: Er sagt nicht: Wer dient als Soldat und ist nicht reich? Auch sagt er nicht: Wer pflanzt einen Weinberg und sammelt nicht Geld oder pflückt nicht die ganze Frucht? Auch sagt er nicht: Wer weidet eine Herde und treibt mit den Lämmern nicht Handel? ... Er zeigt auch, wie der Priester beschaffen sein soll. Er soll die Tapferkeit des Kriegers, den Fleiß des Winzers und die Sorgfalt des Hirten besitzen und nach alldem nur das Unentbehrliche suchen.

[6] Luk. 3, 14. Röm. 6, 23.

[7] Theodoret: *εἰ δέ τινι ἀνθρώπινος εἶναι ταῦτα δοκεῖ λογισμός, ἀκουέτω τοῦ νόμου διαῤῥήδην διαγορεύοντος.* Chrysostomus: Stütze ich mich bloß auf menschliche Beispiele? Vgl. Est.[1]

[8] Vgl. Röm. 3, 5. Gal. 3, 15. — Tir., Menoch. (gegen den Zusammenhang): Numquid carnali affectu ductus sustentationem operariis deberi censeo?

Οὐ wird am natürlichsten als fragend gefaßt (bei vorausgestelltem Subjekt); kann aber auch *λέγει* verneinen.

Begründung zu 8b: **9:** *Ἐν γὰρ τῷ Μωυσέως νόμῳ γέγραπται· Οὐ φιμώσεις*[1] *βοῦν ἀλοῶντα*] Es steht ja im Gesetze des Moses[2] geschrieben: Du sollst einem Rinde beim Dreschen keinen Maulkorb anlegen,[3] damit es sich nämlich am Getreide gütlich tun kann. — In diesem Schriftwort, dessen Buchstabe allerdings Billigkeit und Milde gegen das arbeitende Tier fordert, findet Paulus die göttliche Bestätigung des eben aus menschlichen Analogien erschlossenen Grundsatzes, und zwar durch folgende Erklärung seines tieferen Sinnes: *Μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ;*] Es ist letztlich doch nicht Fürsorge für die Rinder, was Gott veranlaßte und was er beabsichtigte, als er diese Vorschrift des Mosaischen Gesetzes gab.

10: *ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει;*] Vielmehr redet Gott im Gesetze dem tieferen Sinn nach durchweg um der Menschen willen,[4] er bezweckt durchweg das Beste der Menschen.[5] Dies gilt denn auch vom angeführten Schriftwort. — *Δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη*] Denn in diesem Schriftwort ward um der Menschen willen, um nämlich ihr Verhalten gegeneinander zu regeln, geschrieben, *ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν*[6]] der Mensch, der pflügt, soll beim Pflügen Hoffnung und Aussicht auf Anteil am Ertrage des Ackers haben, und wer drischt, soll Hoffnung auf Mitgenuß am Getreide haben.[7] Mit anderen Worten: das Schriftwort enthält letztlich Gottes Anordnung, die dem menschlichen Arbeiter das Recht auf gebührenden Lohn und somit auch dem apostolischen Arbeiter sein Anrecht auf Unterhalt sichert. An der geforderten Billigkeit und Milde gegen die arbeitenden Tiere sollten die Menschen lernen, was nach dem Willen Gottes um so mehr den menschlichen Arbeitern gebührt, sollten sie Gerechtigkeit gegen die menschlichen Arbeiter lernen.[8]

V. 9. Die angeführte Gesetzesvorschrift bezieht sich auf die Sitte, das Getreide durch Rinder austreten oder mittels Dreschwagen (Dreschschlitten) ausdreschen zu lassen,[9] und wahrt nach dem Buchstaben dem arbeitenden Tier seinen Anteil am Ernteseegen. — Die eine verneinende Antwort postulierende Frage *μὴ τῶν βοῶν* ꝛc. leugnet keineswegs überhaupt die Fürsorge der Vorsehung für die Tiere.[10] Der Apostel will nur

[1] *κημώσεις* (gleichbedeutend) BDFG. — [2] Deut. 25, 4 (LXX).
[3] Wie es die Heiden zu tun pflegten (Varro 1, 25. Cato, De re rust., 54).
[4] Vgl. zu dieser Bedeutung von *διά* 11, 9. 2 Kor. 4, 15. Mark. 2, 27.
[5] Vgl. Philo (De spec. leg., I, 260): *Οὐ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων.*
[6] Vulgata: Percipiendi statt participandi. — [7] Vgl. Ekklus 6, 19.
[8] Vgl. 1 Tim. 5, 18. — [9] Mich. 4, 12 f. Is. 28, 27 f. 2 Reg. 24, 22.
[10] Vgl. Ps. 104; 147, 9. Matth. 10, 29. — Chrysostomus: Sorgt Gott denn nicht wirklich dafür? Freilich sorgt er dafür, aber doch nicht so, daß er darüber ein eigenes Gesetz gab.

sagen: Gott hat als Gesetzgeber, auch wenn er bezüglich der Tiere eine Vorschrift gibt, (letztlich) das Beste der Menschen im Auge.[1] Dieser Sinn ergibt sich aus dem Zusammenhang und namentlich aus der gegensätzlichen, bejahend zu beantwortenden Frage ἢ δι' ἡμᾶς ꝛc. (10a), die die Wahrheit feststellt, daß Gott in der Schriftoffenbarung durchweg (πάντως)[2] um der Menschen willen rede;[3] er bleibt aber auch unberührt, wenn die Frage im Sinne der Vulgata[4] auf das angeführte Schriftzitat (9) bezogen wird.[5] Im ersten Falle geht ἡμᾶς (Gegensatz zu βοῶν) selbstverständlich auf die Menschen überhaupt, im letzteren wäre meines Erachtens die direkte Beziehung auf die apostolischen Arbeiter[6] nicht unzutreffend. — Zu λέγει ergänze ὁ θεός. — In 10b bestätigt (γάρ) Paulus die in 10a ausgesprochene Wahrheit in Bezug auf den vorliegenden Fall und in 10c deutet er den tieferen Sinn und den eigentlichen Zweck des Schriftwortes. Diesen gewinnt er nicht durch allegorische Deutung, sondern durch einen Schluß a minore. — Ὅτι wird am einfachsten deklarativ (= daß) gefaßt.[7] Ὀφείλει geht auf Gottes Anordnung, die den Herrn des Ackers und der Ernte verpflichtet. Wozu sie ihn verpflichtet, sagt die stark betonte nähere Bestimmung ἐπ' ἐλπίδι.[8] Der Sinn ist: der Herr des Ackers und der Ernte ist verpflichtet, dem Arbeiter Anteil an der Frucht der Arbeit zu gewähren, denn dieser soll bei der Arbeit sichere Hoffnung, sichere Aussicht auf gerechte Vergeltung haben. Im letzten Satz ergänze zu ἀλοῶν, ἀλοᾶν.

d) Anwendung des Gesagten auf Paulus und die korinthische Gemeinde (11. 12). — 11. Wenn wir euch das Geistige gesät haben, ist es dann etwas Großes, wenn wir von euch das Irdische ernten? 12. Sind andere des Anrechtes auf euch teilhaftig, sind wir es dann nicht noch viel mehr? Aber wir haben von diesem Rechte keinen Gebrauch gemacht, vielmehr ertragen wir alles, um ja dem Evangelium Christi kein Hemmnis zu bereiten.

---

[1] Augustinus (In ps. 145, 13): Quod ad dandam legem attinet, de bobus cura Deo non est. Ebenso Thom. u. a.

[2] Vgl. zu dieser Bedeutung von πάντως 9, 22.

[3] Röm. 15, 4: Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.

[4] An propter nos utique hoc dicit? Zur Bedeutung von πάντως = utique vgl. Act. 21, 22; 28, und Luk. 4, 23.

[5] Chrysostomus (der dazu bemerkt: Nicht umsonst setzt er jenes πάντως, sondern um dem Zuhörer jeglichen Widerspruch abzuschneiden), Thom. und viele. — Demnach geht es nicht an, der 1. Frage den Sinn unterzuschieben: Non est Deo praecipua cura (Est., Corn. a Lap.), und direkt unrichtig ist es, in der 2. Frage πάντως = praecipue oder principaliter zu nehmen (Bern. a Pic.).

[6] Chrys., Theoph., Thom., Est., Corn. a Lap. u. a.

[7] Nicht selten wird ὅτι kausal genommen (Thom., Est., Corn. a Lap. u. a.). Dagegen entscheidet, daß Paulus einen durch menschliche Analogien dargelegten Grundsatz (7) durch die Heilige Schrift belegt. Er kann also nicht wieder die Anordnung auf einen rationalen Grund zurückführen. Ὅτι ist aber auch nicht rein explikativ (= daß nämlich), weil der Satz nicht einfach die Worte des Schriftzitates umschreibt, eine Umschreibung des Sinnes aber notwendig einen Zwischengedanken (um uns zu zeigen, um uns zu lehren) erfordern würde.

[8] Vgl. zum Ausdruck Röm. 4, 18; 8, 20. Tit. 1, 2.

Paulus wendet die durch menschliche Analogien (7) und durch die Schrift (8—10) bestätigte allgemeine Regel, daß nämlich der Arbeiter seines Lohnes wert ist, direkt auf sich und die korinthische Gemeinde an, und zwar so, daß er zugleich zwei neue Erwägungen einfügt, die sein apostolisches Anrecht noch besonders als gerecht und billig aufzeigen.

Zunächst betont er unter dem Bilde von der Aussaat und Ernte die Geringwertigkeit der Entgeltung durch den Unterhalt im Verhältnis zur geleisteten Arbeit.[1] **11:** *Εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν*] Wenn er (mit seinen Gefährten) den Korinthern durch die Aussaat des Wortes Gottes die geistigen Güter gebracht hat, — *μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν;*] so ist es wahrlich nichts Großes, wenn er dafür als Entgelt von ihnen die Dinge des leiblichen Lebens erntet,[2] die ja mit jenen keinen Vergleich aushalten.[3]

Ἡμεῖς geht wegen *ὑμῖν* und *ἐσπείραμεν* auf Paulus und die Gefährten (Silas und Timotheus), die mit ihm bei Gründung der korinthischen Gemeinde tätig gewesen.[4] — Beachte die wirksame Zusammenstellung: *ἡμεῖς ὑμῖν — ἡμεῖς ὑμῶν.* — *Τὰ πνευματικά* = die vom Heiligen Geiste kommenden Reichtümer des übernatürlichen Geisteslebens: Gnade, Wahrheit, Tugend.[5] *Τὰ σαρκικά* = die dem leiblich-sinnlichen Leben dienenden Dinge: Unterhalt, Kleidung u. dgl.[6] — Das fragende *μέγα* es ist etwas sehr Geringfügiges.[7] — Das Futurum *θερίσομεν*[8] drückt das logische Verhältnis zwischen Aussaat und Ernte aus, mag die genannte Tatsache geschehen oder nicht.

Sodann verweist Paulus auf das Beispiel anderer, später gekommener, untergeordneter Lehrer. — **12a:** *εἰ ἄλλοι τῆς ὑμῶν ἐξουσίας μετέχουσιν*] Sind andere, später gekommene Lehrer[9] des Anrechtes auf Unterhalt durch die Gemeinde teilhaftig,[10] *οὐ μᾶλλον ἡμεῖς;*] so hat sicherlich um so mehr er, der Gründer und Vater der Gemeinde, daran Anteil.

Ἄλλοι sind wohl alle nach dem Weggange Pauli in Korinth aufgetretenen und noch tätigen Lehrer. An Irrlehrer[11] zu denken, ist durch

---

[1] Estius: Ratiocinatur ab inaequalitate dati et accepti.

[2] Vgl. Röm. 15, 27.

[3] Chrysostomus: Er sagt, was sie empfangen, habe größeren Wert, als was sie gewährten. Der Landmann erntet dieselbe Frucht, deren Samen er ausgestreut hat; wir aber streuen in eure Herzen geistigen Samen und ernten bloß Leibliches. — [4] Act. 18, 5. 2 Kor. 1, 19.

[5] Vgl. Röm. 1, 11. — Gal. 5, 22. — Thomas: Fides et sacramenta spiritum alentia, a Spiritu s. ministrata.

[6] Estius: Alimenta ac cetera subsidia, quibus caro et corpus nutritur et fovetur. — [7] 2 Kor. 11, 15. — [8] CDE *θερίσωμεν:* vgl. Vulg.

[9] Justinianus: Qui longe minus apud vos laborarunt.

[10] Tirinus: Si alii iure suo accipiendi a vobis alimoniam libere utuntur.

[11] Chrys., Ambrst., Thom., Est. u. a. Vgl. 2 Kor. 11, 13. — Bachmann denkt bei *ἄλλοι* in erster Linie an die Gemeinde in Jerusalem und bei *ἐξουσία* an den Anspruch, den sie auf die Mildtätigkeit der heidenchristlichen Gemeinden erhob.

nichts gerechtfertigt. — *Ἐξουσία* heißt auch hier Anrecht, Befugnis[1] und *ὑμῶν* ist Genet. obiect.[2] Anrecht auf den Unterhalt durch euch.

Nach all den vorgeführten Beweisen steht das Recht des Apostels (und seiner Gefährten) auf den Unterhalt durch die Gemeinde ohne allen Zweifel fest. — **12b:** *ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ*] Doch er machte auch in Korinth von diesem Rechte keinen Gebrauch.[3] — *ἀλλὰ πάντα στέγομεν*] vielmehr erträgt er alles, alle Entbehrung und Mühe und Arbeit,[4] die der Verzicht auf dieses Recht nach sich zieht, — *ἵνα μή τινα ἐγκοπὴν δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ*] um ja dem Evangelium Christi in seinem Siegeslauf kein Hemmnis zu bereiten. Auch den geringsten Schein des Eigennutzes will er von sich fernhalten und keinem durch Geltendmachung seines Anspruches lästig fallen, um niemand, auch nicht den Ärmsten, von der Annahme der Heilsbotschaft abzuschrecken.[5]

Paulus unterbricht in 12b seine Beweisführung, die er in 13 und 14 wieder aufnimmt, um dann noch einmal eingehend auf seine Verzichtleistung zurückzukommen. Dadurch sollte etwa auf die folgenden Beweisgründe ein ganz besonderes Gewicht gelegt werden. — *Στέγομεν* = wir halten aus, sustinemus (Vulg.).[6] — *Ἐγκοπή*,[7] eigentlich = Einschnitt, dann = Hemmung, Hindernis (impedimentum).[8]

e) Beweis aus dem alttestamentlichen Priesterrecht und aus der Anordnung Christi (13. 14). — 13. Wisset ihr nicht, daß die, die den heiligen Dienst versehen, von den Einkünften des Heiligtums sich beköstigen? Daß die, die des Opferaltars warten, mit dem Altare (die Opfer) teilen? 14. So hat auch der Herr den Verkündigern des Evangeliums verordnet, daß sie vom Evangelium leben sollen.

13: *Οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι (τὰ) ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν;*] Die Korinther wissen es (aus dem empfangenen Unterricht) ja wohl, daß die jüdischen Priester (und Leviten), die im Tempel den heiligen Dienst versehen, sich nach göttlichem Recht aus den Einkünften des Heiligtums beköstigen, — *οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται;*] sie wissen es, daß die Priester, die beständig durch Darbringung der Opfer des Opferaltars warten,

---

[1] *Ἐξουσία* = *οὐσία* (Habe, Vermögen) zu nehmen (Salm., Just.), ist wegen des gleich Folgenden unmöglich und widerspricht dem neutestamentlichen Sprachgebrauch.

[2] Matth. 10, 1. Joh. 17, 2. — Vulgata ungenau: Potestatis vestrae.

[3] Vgl. 2 Kor. 11, 9. — [4] Vgl. 4, 11 f. Act. 20, 33 ff. 2 Kor. 11, 27.

[5] Meßmer: Dieses Benehmen des Apostels verrät eine ebenso große Christus- und Menschenliebe als Zartheit der Gesinnung.

[6] 13, 7. 1 Thess. 3, 1. 5.

[7] Im Neuen Testament hap. leg. Vgl. 1 Thess. 2, 18. Gal. 5, 7. Röm. 15, 22.

[8] Vulgata: Offendiculum.

mit dem Altar die Opfergaben teilen, indem sie nämlich an den dargebrachten Opfern ihren Anteil haben.

Beide Aussagen dieses Verses beziehen sich sicherlich ausschließlich auf den alttestamentlichen Kult. Diese Auffassung legt die neutestamentliche Parallele in 14 nahe, insofern ihr der Gedanke zugrunde liegt, daß die Verkündigung des Evangeliums ein heiliger priesterlicher Dienst ist.[1] — *Οἱ τὰ ἱερὰ*[2] *ἐργαζόμενοι*[3] = die den heiligen Dienst versehen, besorgen, d. i. in erster Reihe die Priester. Der Ausdruck kann aber auch die Leviten umfassen. — *Τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ* = was vom Tempel, d. h. von den dem Tempel (Gott) zugeeigneten Gaben, den Priestern (und den Leviten) zufließt: Schaubrote (Matth. 12, 4), Erstlinge, Anteil an den Opfern. — *Οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ*[4] *παρεδρεύοντες*[5] = die Priester, die beständig am Opferaltar beschäftigt sind.[6] — *Τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται*[7] — sie teilen mit dem Opferaltar. Dies ist gesagt mit Rücksicht darauf, daß wenigstens gewisse Teile der Opfertiere auf dem Altare verbrannt wurden, das übrige den Priestern zukam.[8] — Nach der gegebenen Erklärung geht der erste Satz in erster Linie, der zweite ausschließlich auf die Priester.[9]

14: *Οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν*] In gleicher Weise, wie dies im Alten Testamente der Fall war, hat auch der Herr Jesus für die Verkündiger des Evangeliums ausdrücklich verordnet, daß sie von der Predigt des Evangeliums, d. h. von den Gaben der Gläubigen, denen sie das Evangelium predigen, ihren Lebensunterhalt empfangen sollen.[10] — So schließt durch den Hinweis auf die Anordnung des Herrn der Apostel seine Beweisführung mit dem kräftigsten Argument, das keinerlei Einrede zuläßt.[11]

---

[1] Bisping. Vgl. Röm. 15, 16. Phil. 2, 17. — Im ersten Satz allein (Ambrst., P. Lomb.) oder zugleich (Thom.) an den heidnischen Kult zu denken, ist nicht bloß an sich kaum denkbar und möglich, sondern auch durch den Ausdruck *ἱερόν* (vgl. 8, 10) und insbesondere durch die neutestamentliche Parallele in 14 ausgeschlossen.

[2] 3 Mach. 3, 21.

[3] Vulgata abweichend: Qui in sacrario operantur. — [4] 10, 18. Hebr. 7, 13.

[5] Assistentes. hap. leg. Kultischer Terminus (vgl. Lietzmann).

[6] Vulgata: Qui altari deserviunt. Chrysostomus: Damit will er ihre beständige Dienstbarkeit und Beharrlichkeit bezeichnen.

[7] Hap. leg.

[8] Vgl. zum Inhalt des Verses Num. 18, 8. 9. 31. Deut. 18, 1—4. Lev. 7, 3ff.

[9] Die Anschauungen der Erklärer differieren sehr. Die einen denken im ersten Satz an die Priester, im zweiten an die Leviten (Chrys., Theoph.) und an die Tempeljungfrauen (Schaefer), andere verstehen im ersten Satze die Priester und Leviten, im zweiten ausschließlich die Priester (Steenkiste, Meßmer), wieder andere beziehen beide Aussagen entweder auf die Priester und Leviten (Est., Corn. a Lap.) oder auf die Priester (Theod.). Nach Thomas sind im ersten Satze die artifices, im zweiten die Priester und Leviten zu verstehen.

[10] Chrysostomus: Er sagt: Leben, nicht Gewinn suchen und sich bereichern.

[11] Chrysostomus: Eine kräftigere Stelle, als alle früheren waren.

Οὕτως καὶ[1] — wie es im Alten Teſtament für die Prieſter Ordnung Gottes war, ebenſo hat es auch der Herr im Neuen Teſtament für die Verkündiger[2] des Evangeliums verordnet. — *Ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν* gibt den Inhalt des Wortes des Herrn, das Paulus im Auge hat,[3] wieder.

3. Des Apoſtels Verzicht auf das Recht des Unterhaltes der Grund ſeines Rühmens (15—18).[4] — 15. Ich habe aber von alledem keinen Gebrauch gemacht. Keineswegs aber ſchreibe ich dies, daß (fortan) ſo an mir geſchehe; denn beſſer iſt es mir zu ſterben, als daß jemand den Grund meines Rühmens zunichte macht. 16. Wenn ich nämlich (bloß) das Evangelium predige, ſo habe ich keinen Grund des Rühmens, ſtrenge Notwendigkeit ja obliegt mir; denn wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündige. 17. Wenn ich nämlich dies aus freiem Entſchluſſe tue, habe ich einen Lohn; wenn ich aber unfreiwillig mit dem Amt eines Verwalters betraut bin, 18. welches iſt dann mein Lohn? Daß ich als Prediger des Evangeliums das Evangelium von allen Koſten freimache, ſo daß ich von meinem Rechte bei Verkündigung des Evangeliums keinen Gebrauch mache.

Lieber ſterben, als den Grund des Rühmens verlieren. — **15:** *Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων*] Paulus hat ſeinerſeits keinen von allen angeführten Rechtstiteln benutzt, um ſeinen Anſpruch an die Gemeinde geltend zu machen und durchzuſetzen, er hat vielmehr zum Beſten des Evangeliums (12) auf ſein Recht freiwillig und völlig verzichtet. — *Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται*[5] *ἐν ἐμοί*] Er

---

[1] Wie 2, 11.

[2] Dat. commodi. Eſtius: Ordinavit Dominus non praecipiendo, ut accipiant, sed dando potestatem accipiendi. Quae tamen ordinatio continet praeceptum, quo teneantur illi, quibus evangelium annuntiatur, alere evangelii ministros.

[3] Matth. 10, 10. Luk. 10, 7.

[4] Textkritiſches. Der Schlußſatz von 15 zeigt handſchriftlich mannigfache Varianten. Dem durch B ℵ* D* al. beglaubigten und von Tiſchendorf rezipierten Text: *ἢ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει*, ſucht man auf verſchiedene Weiſe einen erträglichen Sinn abzugewinnen. Doch iſt die Annahme einer Apoſiopeſe nach *ἤ* (Schaefer — B. Weiß) oder nach *καύχημά μου* allzu hart und beiſpiellos. *Ἤ* disjunktiv gefaßt gibt den geſchraubten Sinn: Beſſer iſt es mir zu ſterben (als daß ſo an mir geſchehe); oder (wenn ich nicht ſterbe) ſoll niemand mir meinen Ruhm zunichte machen. Bachmann ſetzt nach *ἀποθανεῖν* einen Punkt und lieſt *ἤ* als Beteuerungspartikel, was ſich ſprachlich und ſachlich wohl rechtfertigen läßt. Aber auch gegen den durch ℵ^c C D^b Pesch. Vulg. al. bezeugten Text: *ἢ τὸ καύχημά μου ἵνα τις κενώσει (ἤ)* läßt ſich weſentlich nichts einwenden. — V. 16. Statt *καύχημα* bieten ℵ* E D it. al. *χάρις* = Anſpruch auf Dank. Vgl. Luk. 6, 32. 33. — V. 18. *Ἔστιν* D* F G al. ſtatt *ἐστίν* iſt gut gemeinte Verbeſſerung.

[5] Vulgata ungenau: Fiant.

hat aber auch keineswegs alle diese Beweisgründe etwa zu dem Zweck in diesem seinen Schreiben hergesetzt, daß in Zukunft so, d. h. nach seinem Recht an ihm geschehe, daß ihm fortan sein Recht von der Gemeinde zu teil werde. — *καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν*] Denn viel besser ist es für ihn zu sterben,[1] *ἢ τὸ καύχημά μου ἵνα τις κενώσει*] als daß jemand den besonderen Grund seines Rühmens (im Herrn 15, 31) zu nichte mache, indem er ihn nötigt, seinem Grundsatz untreu zu werden und für die Predigt des Evangeliums den Unterhalt von der Gemeinde anzunehmen. Die unentgeltliche apostolische Arbeit zur möglichsten Förderung des Evangeliums erfüllt seine Seele derart mit seligem Hochgefühl, mit seliger Freude und Zuversicht auf Verdienst und Lohn, daß er lieber sterben will, als sich diesen Grund des Rühmens nehmen zu lassen.[2]

15 a. Aus dem betonten *ἐγώ* und der bis zum Schlusse des Kapitels festgehaltenen 1. Person der Einzahl erhellt, daß Paulus hier ausschließlich sich selbst im Auge hat. Das Perfekt *κέχρημαι* betont das fortdauernde und grundsätzliche Verhalten. *Τούτων* geht wie das folgende *ταῦτα* am natürlichsten auf alle vorgeführten Beweisgründe.[3] — 15 a nimmt 12 b wieder auf. Also ist der dort angegebene Grund des Verzichtes auf das Apostelrecht auch hier zu ergänzen. — 15 b. *Οὐκ* ist stark akzentuiert = keineswegs. — *Οὕτως* = nach meinem Rechte, wie ich es verlangen kann.[4] *Ἐν ἐμοί* an mir.[5] — *Καλὸν μᾶλλον* wird Umschreibung des Komparativs sein = melius est.[6] Andere verbinden *μᾶλλον* (= potius) mit *ἀποθανεῖν*. Doch läßt sich diese Bedeutung von *μᾶλλον* im Paulinischen Sprachgebrauch nicht nachweisen. *Moi* kann als Dat. ethicus genommen werden = in meinem Urteil oder als Dat. comm. für mich. — *Ἵνα* (im abgeschwächten Sinne) mit dem Ind. Fut. nach einem Komparativ mit *ἤ* kommt auch sonst vor.[7] — *Καύχημα* = materia gloriandi.[8] Gemeint ist der freiwillige Verzicht auf den Unterhalt, die Unentgeltlichkeit der apostolischen Arbeit.[9] — Zu bemerken ist noch, daß Paulus hier zunächst von der Gemeinde in Korinth spricht, dann überhaupt von Gemeinden, in denen er gerade tätig ist, und vom Verzicht auf sein Recht, den Unterhalt zu fordern. Somit ist er seinem hier aus-

---

[1] Chrysostomus: Lieber Hungers zu sterben.

[2] Thomas: De praemio supererogationis. — Chrysostomus: Dadurch will er seine innige Freudigkeit und seine große Bereitwilligkeit ausdrücken. Justinianus bemerkt hiezu: Longe igitur aberat haec gloriatio apostoli ab inani gloriae cupiditate, quae christianae humilitati atque modestiae in primis repugnat; cum praesertim hac sua docendi ratione nihil quaereret aut spectaret aliud, quam ut evangelica praedicatio suum cursum feliciter teneret.

[3] Chrys., Thom., Est., Cornely, Schaefer u. a.

[4] Thomas: Sicut scripsi.

[5] Matth. 17, 12. Luk. 23, 22.

[6] Theoph., Est. Vulgata: Bonum est magis. Vgl. 12, 22. Act. 20, 35. Gal. 4, 27.

[7] Luk. 17, 2. — Vgl. Blaß, § 369. — Zur Stellung des *ἵνα* vgl. 2 Kor. 2, 4.

[8] Röm. 4, 2. 2 Kor. 1, 14. Gal. 6, 4.

[9] Petr. Lomb.: Amplius erogabat apostolus, qui suis stipendiis militabat.

gesprochenen Grundsatze nicht ungetreu geworden, wenn er später von den Gläubigen in Philippi freiwilliges Almosen dankbar annahm.[1]

Paulus erklärt näher, warum die unentgeltliche apostolische Arbeit für ihn ein Grund des Rühmens ist, den er um jeden Preis bewahren will (16—18).

Die Verkündigung des Evangeliums an sich kein Grund des Rühmens. — **16:** [*Ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα*] Wenn er nämlich bloß das Evangelium verkündet und nicht mehr tut, so ist diese Arbeit für ihn noch kein Grund des Rühmens[2], — [*ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται*] die Predigt des Evangeliums liegt ihm ja als strenge Notwendigkeit ob, der er sich nicht entziehen kann; — [*οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν, ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι*] denn ewiges Weh ist im göttlichen Gerichte sein Anteil, falls er sich der Verkündigung des Evangeliums entzöge.

So redet Paulus nicht nur in Hinblick auf seine Berufung zum Apostolate, sondern noch vielmehr in Hinblick auf die Umstände, unter denen, und die Art und Weise, in der der Ruf des Herrn an ihn erging. Durch eine einzigartige Gnadentat ward er, der grimmige Verfolger Christi und seiner Kirche, mitten in seiner Verfolgungswut unter Androhung der göttlichen Rache im Falle des Widerstrebens[3] unmittelbar vom Herrn zum Apostel berufen. So weiß sich Paulus nicht bloß als Knecht Christi,[4] dessen Auftrag und Befehl ihn bindet, er ist sich auch bewußt des Unrechtes, das er, wie kein anderer Apostel, dem Herrn gutzumachen, und der Dankesschuld, die er abzutragen hat. Dies alles macht die Notwendigkeit aus, die ihn zwingt, das Evangelium zu verkünden, die es ihm wehrt, sich eines besonderen Verdienstes zu rühmen, wenn er ihr gehorcht, die ihm ewiges Weh einbringt, wenn er sich ihr entzieht.

Zur Aussage: *οὐκ ἔστιν μοι καύχημα*, ist zu beachten, daß der Apostel nur sagen will, die Verkündigung des Evangeliums an sich sei für ihn kein *besonderes* Verdienst, dessen er sich *rühmen* könne,[5] weil ihn hiezu die strenge Notwendigkeit verpflichte; damit leugnet er aber keineswegs ihre Verdienstlichkeit.[6] — *Ἀνάγκη* (eine aus den Verhältnissen sich ergebende moralische Notwendigkeit[7]) wird fast durchweg auf den Beruf und den Auftrag bezogen, den Paulus unmittelbar vom Herrn erhalten hatte.[8] Ich halte dies nur im oben angegebenen Sinne für richtig. Die Notwendigkeit, die der Ruf und Befehl des Herrn an sich auferlegt, war ja auch für die übrigen Apostel da,[9] und schlösse *diese* Notwendigkeit für Paulus ein besonderes Verdienst der entgelt-

[1] Phil. 4, 10 f. 16 f. — [2] Thomas: Id est, supererogationis praemium.
[3] Act. 9, 5 (26, 16). — [4] Röm. 1, 1. Phil. 1, 1.
[5] Justinianus: Dicit, quod non singularem mercedem mereatur, quia nihil eximium praestet.
[6] Gegen Schaefer. — Chrysostomus: Was ist wohl zu vergleichen mit der Hoheit des Predigtamtes? Denn durch dieses wetteifern die Apostel sogar mit den Engeln. — [7] 7, 37. 2 Kor. 9, 7. Phlm. 14. — [8] Act. 9, 15 u. Par.
[9] Matth. 28, 19. — Act. 1, 8. — Luk. 17, 10 ist Mahnung zur Demut.

lichen Arbeit aus, so wäre die Predigt des Evangeliums auch für die Apostel, die sich den Lebensunterhalt reichen ließen, kein besonderes Verdienst gewesen.[1] — Zu *ἐπίκειται*[2] ergänze *εὐαγγελίζεσθαι*. — *Οὐαί* (subst. gebraucht)[3] geht auf das ewige Verderben, das dereinst das göttliche Gericht bringen wird.[4]

Nur die unentgeltliche Verkündigung des Evangeliums ein Grund des Rühmens (17. 18). — **17:** *Εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω*] Wenn Paulus nämlich aus freiem Entschlusse, d. i. nicht genötigt durch die eben ausgesprochene Notwendigkeit, dies tut das Evangelium verkündet (was aber nicht der Fall ist), — *μισθὸν ἔχει*] so hat er Verdienst, für das ihm ein besonderer Lohn hinterlegt ist und dessen er sich rühmen kann. — *εἰ δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι*] Ist er aber (was der Fall ist) unfreiwillig mit dem Amt eines Verwalters der Geheimnisse Gottes (4, 1) betraut, d. h. als einer, dem die Führung des Amtes mit Notwendigkeit obliegt, — **18:** *τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός;*] worin besteht dann sein Verdienst, das ihm den besonderen Lohn einträgt und das für ihn ein Grund des Rühmens ist? — *Ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον*] Darin, daß er als Prediger des Evangeliums das Evangelium für die Hörer der Predigt von allen Kosten freimacht, d. h., daß er es ohne Entgelt verkündet, — *εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*] so daß er das gute Recht, das ihm als Apostel zukommt, nicht gebraucht, auf sein Recht bei Verkündigung des Evangeliums freiwillig zum Besten des Evangeliums und zur Ehre des Herrn der Ernte verzichtet. — Mögen die Korinther seinem Beispiele folgen! Wir aber bewundern die Bußgesinnung und tiefste Demut, die Hochherzigkeit, grenzenlose Liebe und Hoffnungsfreudigkeit des großen Apostels, die sich in den Darlegungen dieses Abschnittes ausspricht.

V. 17. *Εἰ* (mit dem Ind.) führt hier einen angenommenen, nicht wirklichen Fall ein,[5] *γάρ* knüpft näher erläuternd an 16 an. — *Ἑκών* aus freiem Entschlusse[6] (Gegensatz zu *ἄκων*), geht auf die Art und Weise der Berufung zum Apostolate oder des Amtsantrittes.[7] Beide Ausdrücke auf die Gesinnung zu beziehen, in der der Beruf geübt wird = mit Freude, mit Widerwillen,[8] verwehrt der Zusammenhang. Dies ergibt sich insbesondere aus dem folgenden, den Fall des Apostels vorführenden Satz: *εἰ δὲ ἄκων* ꝛc. Paulus war ja tatsächlich *ἄκων* mit der Verkündigung des Evangeliums betraut worden, gleichwohl übte er den Beruf im höchsten Grade libenter et ex animo aus, so daß er mehr leistete, als die Notwendigkeit ihm gebot. — Übrigens hätte letztere Bedeutung

---

[1] Doch vgl. Matth. 19, 28. Chrysostomus: Wer hat wohl jemals größeren Lohn empfangen als Petrus?

[2] Hebr. 9, 10. Joh. 11, 38. — [3] Osee 9, 12 (LXX). Apok. 9, 12.

[4] Vgl. Matth. 25, 26. 30. [5] Vgl. Kühner², II, 969. — [6] Röm. 8, 20. Phlm. 14.

[7] Chrys., Theod., Thom.[1], Corn. a Lap., Cornely u. a.

[8] Estius: Libenter et ex animo, non ex animo et prompta voluntate.

nur durch gewaltsame Interpretation einen Sinn.[1] — *Μισθός* steht hier wie in 18 metonymisch[2] für Leistung, die eines bei Gott hinterlegten Lohnes wert ist,[3] und zwar nach dem Zusammenhange für Leistung, die Anwartschaft auf besonderen Lohn gibt,[4] weshalb man sich ihrer rühmen kann. — *Οἰκονομίαν πεπίστευμαι*[5] verbinde ich mit *εἰ ἄκων*, ziehe die Aussage also in den Vordersatz, so daß die folgende Frage (18 a) den Nachsatz bildet. *Οὖν* des Fragesatzes steht dieser Verbindung nicht entgegen; es drückt das logische Verhältnis des Nachsatzes zum Vordersatz aus wie nicht selten *ἄρα*.[6] — Meist[7] wird *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* als Nachsatz gefaßt in dem Sinne: Wenn ich *ἄκων* das Evangelium predige, so ist mir ein Verwalteramt anvertraut und ich habe als Verwalter, der nur die Befehle des Herrn auszuführen hat, keinen besonderen Lohn. Aber sind nicht alle Apostel Verwalter der Geheimnisse Gottes (4, 1) und kann ein Verwalter nicht auch mehr leisten, als ihm streng aufgetragen ist?

V. 18. Der Artikel vor *μισθός* weist auf *μισθός* in 17 zurück. — *Ἵνα* leitet, wie oft, einen Subjektsatz ein[8] = meine eines besonderen Lohnes würdige Leistung ist dies, daß ich ꝛc. — *Εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον*[9] *θήσω τὸ εὐαγγέλιον* steht im Gegensatz zu *εὐαγγελίζωμαι* in 16; nicht dieses, wohl aber jenes ist für Paulus ein Grund des Rühmens. — *Εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι* (= gebrauchen wie 7, 31) kann als Konsekutiv- oder Finalsatz genommen werden.[10] — Beachte, wie Paulus in 16—18 bestimmt zwischen dem unterscheidet, was ihm als Notwendigkeit obliegt, und dem, was darüber hinausliegt (opus supererogatorium), zwischen dem, was ihm keinen besonderen Lohn, und dem, was ihm besonderen Lohn einträgt. Die akatholische Einrede dagegen, namentlich die beliebte Gleichsetzung von *καύχημα* und *μισθός* (= innere Befriedigung), entspringt dogmatischer Befangenheit.[11]

4. Paulus der Knecht aller (19—23).[12] — 19. Denn obwohl frei gegenüber allen, habe ich mich allen zum Knechte gemacht, um die Mehrzahl zu gewinnen. 20. Und ich bin den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen,

---

[1] Vgl. hierüber Cornely. — [2] Corn. a Lap.

[3] Vgl. zur Metonymie Matth. 11, 26. Luk. 6, 32. 33. 1 Petr. 2, 19. — Das Praesens *ἔχω* verwehrt nicht im geringsten, an einen Lohn zu denken, den Gott gibt (gegen Bachmann). Vgl. Matth. 5, 12; 6, 1. 20 (Joh. 4, 36). Blaß, § 323.

[4] Thomas: Supererogationis praemium.

[5] Vgl. zur Konstruktion 1 Thess. 2, 4. Gal. 2, 7.

[6] Gal. 2, 21. Vgl. Bachmann.

[7] Z. B. Sickenberger. — [8] 4, 2 f.

[9] *Ἀδάπανον* ist hap. leg. Vgl. Act. 21, 24. 2 Kor. 12, 15. Luk. 14, 28. Zum Gebrauch von *τίθημι* vgl. Röm. 4, 17.

[10] Blaß, § 402.

[11] Eine Ausnahme macht neuestens Kühl und teilweise B. Weiß. Mißverständlich ist Schaefers Bemerkung zu 18: Darin besteht sein Grund zum Rühmen oder sein Lohn.

[12] Textkritisches: V. 22 *Ὡς* vor *ἀδελφός* om B ℵ*A Vulg. al. — *Πάντας* statt *πάντως τινας* lesen DEFG Vulg.

den Gesetzesleuten wie ein Gesetzesmann, ohne selbst unter dem Gesetze zu sein, um die Gesetzesleute zu gewinnen, 21. den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, obwohl ich nicht außerhalb des Gesetzes Gottes stehe, vielmehr im Gesetze Christi, um die Gesetzlosen zu gewinnen, 22. ich bin den Schwachen wie ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen, allen bin ich alles geworden, um auf alle Weise welche zu gewinnen. 23. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um des Evangeliums mitteilhaftig zu werden.

Paulus hat sich um des Evangeliums willen freiwillig des Apostelrechtes auf den Unterhalt begeben (15—18); doch ist dies nicht der einzige Grund seines Rühmens.[1] — **19:** *Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα*] Er hat ja überhaupt in seiner ganzen Wirksamkeit, trotz der Freiheit und Unabhängigkeit gegenüber allen, deren er sich bewußt ist und vermöge deren niemand ihn hindern kann, sein Leben nach den ihm zukommenden Rechten einzurichten (vgl. 1), auf Freiheit und Recht verzichtet und er hat sich in liebevoller Herablassung zu den Bedürfnissen und Schwachheiten aller, zum Knechte aller gemacht, denen er das Evangelium predigte,[2] — *ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω*] nicht aus Menschengefälligkeit,[3] sondern um die Mehrheit aus ihnen für das Evangelium zu gewinnen, Christus und dem Heile zuzuführen[4] (22 b) und sein eigenes Verdienst zu mehren (23).

Das bestätigende *γάρ* (= ja) erklärt sich daraus, daß Paulus den eben vorgeführten Einzelfall seiner Selbstlosigkeit und ihrer Motive (15—18) durch die Darlegung seines in der ganzen Amtsführung von denselben Beweggründen bestimmten Verhaltens (19—23) näher erläutern und beleuchten will. In diesem Sinne steht der Abschnitt den bisherigen Ausführungen parallel. Hiebei nimmt *ἐλεύθερος ὢν* den V. 1 a wieder auf. — *Πάντων* ist wegen des folgenden *πᾶσιν* wohl Maskulinum; *ἐκ* steht für das sonst geläufige *ἀπό*.[5] — *Τοὺς πλείονας* kann kaum etwas anderes heißen als: die Mehrheit (der *πάντες*),[6] obwohl dieser Sinn mit Rücksicht auf 22 (*τινάς*) nicht voll befriedigt. Den Ausdruck weitere, mehrere,[7] oder so viel als möglich[8] zu nehmen, dürfte der Artikel verwehren. — *Κερδήσω* (von *κερδαίνω*) steht mit *σώσω* (22) synonym.[9]

[1] Thomas: Sine sumptu ponam evangelium, nam et maius feci.
[2] Chrysostomus: Er diente nicht etwa einem einzelnen, sondern der ganzen Welt. Vgl. Röm. 1, 14. Thomas: Hic loquitur de servitute caritatis so. in bono, ibi (7, 23) de servitute iniquitatis sc. in malo.
[3] Gal. 1, 10. Vgl. aber Gal. 2, 5.
[4] Chrysostomus: Er hatte ein unersättliches Verlangen nach dem Heile der Menschen. — [5] Röm. 7, 3. — [6] Blaß, § 244.
[7] 10, 5; 15, 6. Act. 19, 32. Cornely, Schaefer — B. Weiß, Heinrici u. a.
[8] Justinianus (u. a.): Quam plurimos.
[9] Matth. 18, 15. 1 Petr. 3, 1. — Anders Thomas: Ut lucrum meae praedicationis et servitutis facerem.

Exemplifizierende nähere Ausführung (20—22). — **20:** *καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος*] Und so verkehrte er mit den Juden, denen er das Evangelium verkündete, wie ein Jude, indem er ihre nationalen Lebensformen beobachtete, ihrer Lehrform sich anbequemte, ihrer Sprache sich bediente, — *ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω*] um auf diese Weise die Juden für das Evangelium zu gewinnen. — *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον*] Den Gesetzesleuten wurde er wie ein Gesetzesmann, indem er ihre rituellen und zeremoniellen Gesetzesvorschriften befolgte, wo immer Veranlassung und Möglichkeit hiezu vorlag, — *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον*] obwohl er sich vom Zwange des Gesetzes frei weiß, — *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω*] um die Gesetzesleute für Christus und das Evangelium zu gewinnen.[1]

Die durch das explikative *καὶ* (= und so) angereihten Sätze veranschaulichen an einzelnen Beispielen, wie Paulus sich zum Knecht aller gemacht hat. — Der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* dürfte die Juden nach ihrer nationalen Seite bezeichnen, die Bezeichnung *οἱ ὑπὸ νόμον*[2] ihr religiöses Leben, in dem sie an das Mosaische Gesetz gebunden waren, berücksichtigen und wohl auch die Proselyten einschließen.[3] Danach geht *ὡς Ἰουδαῖος* auf die Beobachtung nationaler Sitten, auf den Gebrauch der jüdischen Sprache[4] und Lehrform, *ὡς ὑπὸ νόμον* auf die Beobachtung der rituellen und zeremoniellen Gesetzesvorschriften, wo sie ohne Verleugnung der christlichen Heilsordnung geschehen konnte.[5] — Der parenthetisch beigefügte Satz: *μὴ ὢν* ꝛc. will das Mißverständnis verhüten, als halte der Apostel das Mosaische Gesetz noch für heilsnotwendig.[6]

21: *τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος*] Den gesetzlosen Heiden wurde er wie ein Gesetzloser, indem er ungescheut mit ihnen verkehrte und ihrer Lebensweise sich anpaßte,[7] — *μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ, ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ*] obwohl er freilich nicht außerhalb des ewigen Gesetzes Gottes steht, vielmehr innerhalb des vollendeten Gesetzes, das Christus gebracht hat,[8] — *ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους*] um die Gesetzlosen zu gewinnen.

[1] Chrysostomus: Dies geschah aber nicht, als hätte er seine Gesinnung geändert, sondern aus herablassender Liebe ... ohne Verstellung; denn wäre es Verstellung gewesen, so hätte er nicht das Wohl derer gesucht, die da gerettet wurden. Der Heuchler geht nämlich auf Verderben aus, Paulus aber nicht also, sondern er läßt sich herab wie ein Arzt zu dem Kranken, wie ein Lehrer zu dem Schüler, wie ein Vater zu dem Sohn, um zu verbessern, nicht zu verderben.

[2] Vgl. zum Ausdruck Gal. 4, 4 f. (3, 23).

[3] Bisping, Meßmer, Schaefer, Niglutsch. Andere (z. B. Cornely) nehmen den zweiten Ausdruck als nähere Erklärung des ersten. Schwerlich zulässig ist es, an die Juden und Proselyten (Est.), unrichtig, an die Juden und Samariter (Ambrst., Thom.) oder Judenchristen (Theod.) zu denken.

[4] Act. 21, 40.

[5] Act. 16, 3; 18, 18; 21, 26; 24, 17. Dagegen Act. 15, 1 f. Gal. 1, 6 ff.; 5, 2 ff.

[6] Vgl. Gal. 2, 19; 6, 15. Röm. 7, 1 ff.

[7] Thomas: O felix zelator. Nullum tale sacrificium, quale zelus animarum (Greg.).

[8] Vgl. Conc. Trid., sess. VI, can. 21: Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem,

Οἱ ἄνομοι sind die Heiden, die das Mosaische Gesetz nicht haben;[1] *ὡς ἄνομος* bezieht sich auf das gesetzfreie Verhalten des Apostels.[2] — Die Parenthese: *μὴ ὢν ἄνομος* ꝛc., hält von *ὡς ἄνομος* eine falsche Deutung fern. Paulus weiß sich als Gesetzloser keineswegs des ewigen göttlichen Sittengesetzes ledig, vielmehr gebunden an das vollkommene Gesetz, das Christus gebracht, d. i. an das königliche Gesetz der Liebe, in dem das ganze Gesetz erfüllt wird.[3] Die Genetive *θεοῦ* und *Χριστοῦ* hängen von dem in *ἄνομος* und *ἔννομος*[4] enthaltenen Substantiv ab.[5]

22: *ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ὡς ἀσθενής*] Er wurde den Glaubensschwachen wie ein Glaubensschwacher, indem er sich zu ihrer Befangenheit und Ängstlichkeit herabließ,[6] — *ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω*] um die Schwachen vollends für das Heil zu gewinnen.[7] — *τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα*] Kurz, er ist in seinem Verhalten allen alles geworden, indem er in selbstvergessender, hingebender Liebe ihren Bedürfnissen und Schwachheiten entgegenkam, sich denselben anpaßte,[8] — *ἵνα πάντως τινὰς σώσω*] um auf alle Weise, gleichsam durch alle Künste der Liebe welche zu retten.[9]

Die *οἱ ἀσθενεῖς* sind wohl sicher die an religiöser Erkenntnis und sittlicher Kraft noch schwachen Gläubigen,[10] die in ihrer Befangenheit und Gewissensängstlichkeit leicht Ärgernis nehmen, deshalb noch immer in Gefahr sind, verlorenzugehen, und somit erst vollends zu gewinnen sind.[11] *Κερδήσω* steht also dieser Auffassung nicht entgegen. — *Τοῖς πᾶσιν* — allen den genannten.[12] — Durch *σώσω*[13] wird *κερδήσω* inhaltlich näher bestimmt. — Mit V. 22b kehrt der Apostel wieder zu 19 zurück.

---

cui obediant, a. s. Pseudo-Hieronymus: Contra Arianos et Photinianos, quod Deus est Christus. Ebenso Est., Schaefer u. a. Vgl. dagegen Justinianus und Cornely.

[1] Röm. 2, 12. 14. Vgl. dagegen 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 1, 9 u. ö.

[2] Vgl. Gal. 2, 4; 4, 12. — Manche Erklärer denken auch an Anpassung seiner Predigt an die Vorstellungen der Heiden. Act. 17, 22 ff.

[3] Gal. 5, 14; 6, 2. Röm. 13, 9. Joh. 13, 34.

[4] Nur noch (in anderer Bedeutung) Act. 19, 39.

[5] Blaß, § 182.

[6] 2 Kor. 11, 29. Vgl. 8, 13.

[7] Thomas: Eos in fide roborando. Sic facit bonus medicus, qui comedit cibum infirmi, ut eum provocet ad comedendum et sic sanet.

[8] Augustinus (Ad Hier. ep. 83, 3): Non mentientis astu, sed compatientis affectu, i. e. non omnia mala hominum fallaciter agendo, sed aliorum omnium malis omnibus, tamquam si sua essent, misericordiae medicinae diligentiam procurando.

[9] Vgl. 10, 33. 1 Thess. 2, 7 ff. — Chrysostomus: Siehst du seinen gewaltigen Eifer? Allen bin ich alles geworden, nicht in der Hoffnung, alle zu retten, sondern um wenigstens einige selig zu machen . . Da er nur von einigen spricht, so sagt er tröstend hinzu: in aller Weise. — Vulgata: Ut omnes facerem salvos.

[10] So fast alle alten und neueren Erklärer. Vgl. Chrys. und Thom.

[11] 8, 9. 10. Act. 20, 35. Röm. 14, 1. 2. 21. 1 Thess. 5, 14.

[12] Blaß, § 275.

[13] 7, 16; 10, 33. Röm. 9, 27; 11, 14.

Schluß. — **23:** *Πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον*] Alles aber, was er tut, tut er im Interesse, zur Förderung des Evangeliums, — *ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι*] um so mit denen, welchen er das Evangelium verkündet, der Segnungen und Verheißungen des Evangeliums mitteilhaftig zu werden,[1] um also auch das eigene Heil und den eigenen Lohn, dessen er sich rühmen kann, zu sichern.[2]

V. 23 faßt noch einmal die Motive des Verhaltens Pauli zusammen.[3] — *Πάντα* alle die vorgeführten freiwilligen Opfer. — *Συγκοινωνός* = mitteilhaftig, una cum aliis particeps.[4] — 23b leitet zugleich zum folgenden Abschnitt über.

III. Die Sorge für das eigene Heil und die Teilnahme an den Götzenopfermahlen (9, 24—10, 22).

Der Apostel zeigt zuerst, welcher Anstrengung und Enthaltsamkeit der Siegespreis des ewigen Lebens wert ist (24. 25), und verweist auf das Beispiel seines Kampfes und seiner Abtötung (26. 27). — Sodann betont er die Unsicherheit des Heiles und führt hiefür das Beispiel der Israeliten in der Wüste vor, die trotz hoher Begnadigung wegen ihrer Begierlichkeit und Unenthaltsamkeit das Ziel ihrer Wanderung nicht erreichten. So sind sie ein warnendes Vorbild für die Gläubigen der Endzeit. Darum, wer steht, sehe zu, daß er durch treue Mitwirkung mit der Gnade sich vor dem Falle bewahre (10, 1—13). — Insbesondere sollen sich die Leser vor der Teilnahme an den Götzenopfermahlen hüten, die da Götzendienst ist, wie die Kommunion der Gläubigen Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, wie das Opfermahl der Juden Teilhaben am Opferaltar (14—18), Götzendienst aber ist Dienst der Dämonen. Niemand kann Tischgenosse des Herrn und Tischgenosse der Dämonen sein (19—22).

1. Der Siegeskranz des ewigen Lebens (24—27).[5] 24. Wißt ihr nicht, daß die in der Rennbahn laufen, zwar alle laufen, daß aber (nur) einer den Siegespreis bekommt? So laufet auch ihr, daß ihr ihn erlanget. 25. Jeder aber, der am Wettkampf teilnimmt, übt jegliche Enthaltsamkeit; jene nun, um einen vergänglichen Kranz zu erlangen, wir aber einen unvergänglichen. 26. Ich meinerseits laufe denn so wie einer, der nicht ins Blinde läuft, so führe

---

[1] Chrysostomus: Um Anteil zu haben an den Kronen, die den Gläubigen aufbewahrt sind.

[2] Vgl. hiezu und zu 24 ff. Conc. Trid., sess. VI, cap. 11 und can. 31: Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu mercedis bene operatur, a. s.

[3] Vgl. die Schlußsätze von 12 und 15.

[4] Röm. 11, 17. Phil. 1, 7. — Vulgata ungenau: Particeps. — Daß Paulus für sich nur das Heil der Gläubigen überhaupt, keinen höheren Lohn, im Auge hat (Heinrici), folgt aus der Stelle nicht. Vgl. 2 Thess. 1, 7.

[5] Textkritisches: V. 27. *Ὑποπιάζω* B ℵ A C, Iren., Orig., al. *Ὑποπιάζω* F G K al.

ich den Faustkampf wie einer, der keine Luftstreiche tut, 27. vielmehr zerschlage ich meinen Leib und knechte ihn, damit ich nicht etwa, nachdem ich für andere ein Herold gewesen, selbst unbewährt befunden werde.

a) Notwendigkeit zielbewußter und ausdauernder Anstrengung aller Kräfte. — **24:** *Οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν*] Paulus erinnert die Korinther an die wohlbekannten isthmischen Wettspiele, und zwar zunächst an das Wettrennen. Sie wissen, daß alle Wettläufer auf der Rennbahn sich am Wettlaufe beteiligen, — *εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον*] daß aber nur einer von ihnen den Siegespreis davonträgt, der nämlich, der durch zielbewußte Energie und Ausdauer die übrigen überragt. — *Οὕτως τρέχετε*] So, d. i. so zielbewußt, mit solcher Energie und Ausdauer wie dieser eine sollen nun auch sie im Wettlaufe des Lebens nach dem ewigen Ziele laufen,[1] — *ἵνα καταλάβητε*] auf daß sie den Siegespreis der ewigen Herrlichkeit auch wirklich erlangen.[2]

Die isthmischen Spiele wurden alle zwei Jahre unter Teilnahme des ganzen Volkes zu Ehren Poseidons gefeiert und bestanden aus fünf Übungen: dem Wettlauf, Wettsprung, Diskuswerfen, Faust- und Ringkampf.[3] Paulus, der wahrscheinlich selbst diesen Spielen beigewohnt, berührt jedoch nur den Wettlauf und Faustkampf (26). — *Στάδιον* — die Rennbahn der Wettläufer; sie heißt so, weil sie in der Regel die Länge eines Stadions (125 Fuß) hatte. — *Βραβεῖον*[4] ist der vom Kampfrichter (*βραβεύς*) dargereichte Siegespreis, der bei den isthmischen Spielen aus einem Eppich- oder Fichtenkranz bestand. — *Οὕτως τρέχετε* ꝛc. enthält die Anwendung des gebrauchten Bildes auf die Gläubigen.[5] *Οὕτως* ist am natürlichsten = so, wie der Sieger im vorgeführten Wettkampfe. — *Ἵνα καταλάβητε* (synonym mit dem Simplex[6]) ist nicht dahin zu verstehen, daß auch beim Laufe nach dem ewigen Ziele nur einer den Siegespreis empfängt; hier können und sollen ihn alle erlangen.[7]

b) Zum rechten Lauf nach dem Siegeskranz gehört aber auch Enthaltsamkeit und Selbstzucht selbst in erlaubten Dingen. — **25:** *Πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται*] Jeder Wettkämpfer befleißigt sich der Enthaltsamkeit in Bezug auf alles, was die Gelenkigkeit und Kraft des Leibes schwächt, und bereitet sich so auf den Wettkampf

---

[1] Thomas: Per viam veritatis perseverantes.

[2] Nam qui certat in agone, non coronabitur, nisi legitime certaverit (2 Tim. 2, 5).

[3] Vgl. Lübker-Wissowa, s. Isthmia. — [4] Phil. 3, 14.

[5] Vgl. zum Gebrauch ähnlicher Bilder Phil. 2, 16; 3, 12 ff. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 2, 5; 4, 7. Eph. 6, 13 ff. 1 Thess. 5, 8. Gal. 5, 7.

[6] Vgl. Phil. 3, 12.

[7] Thomas[1]: Non sic est de evangelii praemio vel de cursus bravio; quia hic unus accipit bravium, ibi vero omnes accipere possunt. Augustinus (In ps. 39): Quotquot currunt, perseverantes currant, omnes accipiunt.

vor. — So darf es auch der Gläubige nicht an sittlicher Selbstzucht und Enthaltsamkeit hinsichtlich aller Dinge, die ihm für den Wettlauf hinderlich sein können, fehlen lassen; und da sein Wettkampf das ganze Leben hindurch dauert, so gilt es für ihn, sich in Selbstzucht und Enthaltsamkeit alle Tage aufs neue zu üben. — *ἐκεῖνοι μὲν οὖν, ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν*] Jene nun (die eigentlichen Wettkämpfer) üben Enthaltsamkeit, um einen vergänglichen, rasch verwelkenden Kranz zu erlangen, — *ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον*] die Gläubigen aber tun es, um einer ewigen, unverwelklichen Krone teilhaftig zu werden. Welch unermeßlicher Unterschied im Siegespreis! Um wieviel mehr müssen also wir in Enthaltsamkeit und Selbstzucht das Höchste leisten.[1]

Πᾶς ὁ ἀγωνιζόμενος[2] geht auf jede Art des Wettkampfes und schließt den Wettlauf ein.[3] — Die Aussage *πάντα* (Akk. der Beziehung) *ἐγκρατεύεται*[4] gilt zunächst von der zehnmonatigen Trainierung zum Kampfe, während welcher Zeit namentlich Enthaltsamkeit von Wein, Geschlechtsverkehr und beschwerender Kost gefordert war.[5] Selbstverständlich war solche Enthaltsamkeit am Tage des Kampfes selbst erst recht notwendig. — *Μὲν οὖν* ist hier fortleitende Partikel.[6] — Die Gegenüberstellung: *φθαρτὸν*[7] *στέφανον*[8] — *ἄφθαρτον*,[9] enthält den Grund, warum die Gläubigen ungleich mehr als die eigentlichen Wettkämpfer zur Enthaltsamkeit verpflichtet sind.

c) Das Beispiel des Apostels.[10] — **26:** *Ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως*] Da nun zur Erlangung des ewigen Siegespreises alles auf die rechte Art und Weise des Kampfes wie auf die Selbstzucht und Enthaltsamkeit ankommt,[11] so läuft Paulus[12] seinerseits[13] wie einer, der nicht unsicheren Laufes läuft, sondern Weg und Ziel fest im Auge behält, — *οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων*] er führt den Faustkampf wie einer, der nicht statt auf den Gegner in die Luft schlägt;[14] — **27:** *ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ*] viel-

---

[1] Ambrosiaster: In hoc multum dispar donum est, ac per hoc diligentiores nos esse debet, quibus non terrenis et marcescentibus floribus, sed aeternis conserta gemmis in modum regalis diadematis spiritalis corona servatur. Meßmer: Soviel die Ewigkeit die Zeit übertrifft und die ewige Krone den Fichten- und Lorbeerkranz, um soviel mehr Aufforderung hat der Christ zur freudigen Opferwilligkeit.

[2] Vgl. zum Ausdruck 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7.

[3] Hebr. 12, 1. — [4] 7, 9. — Vulgata ungenau: ab omnibus se abstinet.

[5] Vgl. Horaz, Ars poëtica, 412 f.: Qui studet optatam cursu contingere metam, Multa tulit fecitque puer, sudavit et alsit, Abstinuit Venere et Baccho.

[6] Blaß, § 454. — [7] 1 Petr. 1, 18. — [8] Jak. 1, 12. Apok. 2, 10.

[9] 1 Petr. 1, 4. 23; 3, 4. — [10] Thomas: Ponit exemplum currendi et pugnandi.

[11] Thomas: Quia talis corona servatur. [12] Thomas: Bonum operando.

[13] Estius: Singulariter de se loquitur apostolus, sed sic ut suo exemplo Corinthios excitet ac doceat, quemadmodum certandum sit pro corona incorruptibili.

[14] Meßmer: Solche Luftstreiche im christlichen Leben sind alle jene bloß auf äußeren Glanz und Lärm abzielenden Bestrebungen, die den wahren Feind des Heiles nicht lähmen und im Grunde nichts Tüchtiges hervorbringen.

mehr zerschlägt er seinen Leib, mit dem er es vor allem zu tun hat, durch alle Entbehrungen und Abtötungen und Anstrengungen, die er sich in Ausübung seines Berufes auferlegt, durch alle Mißhandlungen, denen er sich aussetzt,[1] und macht ihn so wie einen Sklaven dem Geiste dienstbar,[2] — *μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*] damit er nicht etwa, nachdem er andere als Gottes Herold zum Kampfe aufgerufen, selbst im Gericht unbewährt befunden werde und der Siegeskrone verlustig gehe.[3]

V. 26. *Τοίνυν* = dementsprechend, zieht aus 25 und 26 die Folgerung.[4] — *Οὕτως* bereitet beide Male das folgende *ὡς* vor (4, 1). — *Ἀδήλως*,[5] eigentlich undeutlich (ergänze *τρέχων*), ist wohl (objektiv) zweifelhaften, unsicheren Laufes, und wird vom Laufen desjenigen ausgesagt, der Weg und Ziel nicht ins Auge faßt.[6] Beachte bei *οὐκ ἀδήλως* wie bei *οὐκ ἀέρα δέρων*[7] die Litotes des Ausdruckes. — *Πυκτεύω*[8] ist ein vom Faustkampf hergenommener Terminus.[9]

V. 27. *Ἀλλά* leitet den Gegensatz zu *οὐκ ἀέρα δέρων* ein; der Übergang vom Partizip zum Verbum finitum steht nicht entgegen (4, 14). — Der Apostel schildert hier die Art und Weise des Faustkampfes, den er mit den Feinden des Heiles (26b) und vor allem mit seinem Leibe (27a) führt.[10] — Der Leib (= *σῶμα τῆς σαρκός*,[11] *τοῦ θανάτου*,[12] *τῆς ἁμαρτίας*)[13] ist als hauptsächlicher Gegner gedacht, weil das Fleisch wider den Geist begehrt,[14] weil in ihm ein Gesetz wohnt, das dem Gesetz des Geistes widerstreitet.[15] Diesen Gegner nun weiß Paulus zu treffen und zerschlägt ihn und macht ihn als Werkzeug der Gerechtigkeit[16] dem Geist und seinem Berufe[17] dienstbar.[18] *Ὑπωπιάζω*[19] (dem Bilde vom Faustkampf entlehnt) ist eigentlich = ich schlage jemand ins Gesicht (unter die

[1] Vgl. 4, 11. 2 Kor. 6, 4f.; 11, 23ff.

[2] Thomas: Corpus spiritui servire cogendo et sensualitatem rationi subiciendo.

[3] Chrysostomus: Wenn Paulus das fürchtete, er, der so viele Menschen belehrte, der ein Herold und Bote des Evangeliums, der Führer des ganzen Erdkreises war, was sollen dann wir dazu sagen?

[4] Vgl. Luk. 20, 25. Hebr. 13, 13. — [5] Hap. leg. Vgl. 14, 8.

[6] Chrysostomus: Ich schaue aufs Ziel und laufe nicht gleichgültig aufs Geratewohl. Vgl. Phil. 3, 14.

[7] Hap. leg. — [8] Hap. leg.

[9] Vulgata ungenau: pugno für pugilor.

[10] Der Leib wird fast allgemein als der Gegner gefaßt, mit dem es Paulus vor allem zu tun hat. Chrysostomus denkt in 26b an den Teufel. Thomas läßt den Apostel ganz allgemein contra hostes kämpfen, decertando contra malum und findet in 27b die ratio praedictorum utriusque. Es gibt auch einen guten Sinn, 27a als Gegenstück zu den Aussagen in 26 zu nehmen, so daß 27a ohne Bild dasselbe sagt, was 26 in bildlicher Form.

[11] Kol. 1, 22. — [12] Röm. 7, 24.

[13] Röm. 6, 6. — [14] Gal. 5, 17.

[15] Röm. 6, 12; 7, 23.

[16] Röm. 6, 19. — [17] Röm. 1, 9.

[18] Kaum richtig: Velut servum devictum per ecclesias circumduxi (Cornely u. a.). *Δουλαγωγῶ* ist hap. leg.

[19] Luk. 18, 5.

Augen), daß er braune und blaue Flecken bekommt, dann (ohne Bild) überhaupt: hart behandeln, übel zurichten, zerschlagen.[1] Castigo der Vulgata entspricht der LA *ὑποπιάζω* (*-έζω*), das aber erst bei den Kirchenschriftstellern „kasteien" heißt. Zu beachten ist noch, daß *ὑποπιάζειν* auf den Kampf und zugleich auf die Übung zum Kampfe (25) geht. Dies liegt in der Natur der Sache. Ein siegreicher Kampf fällt mit dieser Abtötung des Fleisches zusammen. — *Κηρύξας* mag dem Bilde vom Wettkampf entlehnt sein, weicht aber wohl sicherlich (wie *ἀδόκιμος*) vom Bilde ab und geht auf den Heroldsdienst, dem der Apostel in der Verkündigung des Evangeliums obliegt.[2] Der Herold der Wettspiele war ja ebensowenig am Kampf als an der Preisverteilung beteiligt, während Paulus gerade dies betonen will, daß er im Kampfe, zu dem er als Herold die Gläubigen aufruft, als Muster und Vorbild vorangeht, um nicht im Gerichte Gottes als unbewährt (*ἀδόκιμος*)[3] und des Siegespreises unwürdig befunden zu werden.[4]

2. Die Unsicherheit des Heiles (10, 1—14).

a) Israel in der Wüste als warnendes Vorbild (1—5). — 1. Ich möchte euch nämlich nicht in Unkenntnis darüber wissen, meine Brüder, daß unsere Väter zwar alle unter der Wolke waren und alle durchs Meer hindurchzogen 2. und alle in der Wolke und dem Meer auf Moses getauft wurden 3. und alle dieselbe geistige Speise aßen 4. und alle den gleichen geistigen Trank tranken (sie tranken nämlich aus einem geistigen Felsen, der ihnen nachfolgte, der Fels aber war Christus). 5. Aber an der Mehrzahl von ihnen fand Gott doch kein Wohlgefallen; denn sie wurden in der Wüste niedergestreckt.

Paulus hatte im vorausgehenden unter Hinweis auf die griechischen Kampfspiele und sein eigenes Beispiel an die Korinther die ernste Mahnung gerichtet, im Ringen nach dem Siegespreis des ewigen Lebens es ja nicht an beharrlicher Energie, Selbstzucht und Enthaltsamkeit fehlen zu lassen, um nicht etwa trotz ihres Glaubensstandes des Heiles verlustig zu gehen. — Diese Mahnung begründet er (*γάρ*)[5] nunmehr näher aus der Geschichte der Offenbarung durch das warnende Beispiel der Israeliten in der Wüste, die trotz hoher göttlicher Begnadigung wegen Unenthaltsamkeit und Mangel an Ausdauer fast sämtlich vom Eintritt in das Land der Verheißung ausgeschlossen wurden. So sind sie ein warnendes Vorbild für die Gläubigen; auch sie können trotz aller Begnadigung wie jene von Gott verworfen werden.

---

[1] Aristophanes, Pax, 541 (von übel zugerichteten Städten).

[2] Chrysostomus und die alten Erklärer. Vulgata: Cum aliis praedicaverim.

[3] 2 Kor. 13, 5 f. Thomas: A Deo reprobatus.

[4] Theodoret: *Μὴ τοὺς ἄλλους τὸ δέον διδάξας αὐτὸς τοῦ τέλους τῶν ἀγώνων παντελῶς διαμάρτω.*

[5] Corn. a Lap. Enim causam dat dictorum in fine cap. praecedentis.

Er leitet seine Ausführung mit der ihm eigentümlichen Wendung ein: **1:** *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί*] er möchte seine Brüder in Korinth nicht in Unkenntnis wissen über die Dinge, die er ihnen nunmehr sagen will, und gibt damit zu verstehen, daß die alttestamentlichen Tatsachen, die er ihnen vorzuführen im Begriff ist, in ihrer Bedeutung und Tragweite der vollsten Beachtung und ernstesten Beherzigung wert sind.

Israels Begnadigung (1b—4). — Zwei Tatsachen werden vorgeführt und ihre Bedeutung erklärt. — 1. Tatsache: *ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον*] Alle Väter des neutestamentlichen Bundesvolkes standen vom Auszug aus Ägypten an unter dem Schutze der wunderbaren Wolkensäule, in der Jahwe sein Volk begleitete und schirmte, und alle durchzogen durch ein staunenerregendes Wunder unversehrt das Rote Meer.

Die heilsgeschichtliche Bedeutung der vorgeführten Tatsache: **2:** *καὶ πάντες εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσθησαν*[1] *ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ*] Und allen unseren Vätern wurde mittels der Wolke, die sie schützte, und mittels des Meeres, das sie durchzogen, eine göttliche Wohltat zuteil, die sich mit dem Sakrament der Taufe des Neuen Bundes vergleichen läßt, die ein Typus der Taufe Christi war: alle Väter nämlich empfingen mittels der Wolke und des Meeres die Taufe auf Moses. Wie nämlich die Gläubigen durch die Taufe Christi mittels des Wassers und des Heiligen Geistes[2] aus der Knechtschaft des Teufels und der Sünde befreit und Christo, dem Haupte und Mittler des Neuen Bundes, zugehörig und ihm einverleibt[3] zum Volke der Auserwählung werden, so wurden auch jene mittels der Wolke und des Meeres durch eine Art Taufe aus der Knechtschaft Ägyptens befreit und Moses, dem von Gott gesetzten Haupte und Mittler des Alten Bundes,[4] zugehörig und so zum Bundesvolke zubereitet.[5]

V. 1. Mit *οὐ θέλω ὑμῖν ἀγνοεῖν*[6] will Paulus nicht sagen, daß die im folgenden (1—5) vorgeführten heilsgeschichtlichen Tatsachen den Lesern unbekannt seien, vielmehr, daß er sie über die Bedeutung derselben nicht im unklaren wissen möchte. — Die *οἱ πατέρες* sind die Generation des Auszuges aus Ägypten; *ἡμῶν* wird von den meisten Erklärern (soweit sie sich hierüber äußern) wohl mit Recht auf alle Gläubigen bezogen werden.[7] Die Ausdrucksweise erklärt sich aus dem Zusammenhang des

---

[1] Textkritisches: *Ἐβαπίσθησαν* ℵACD al. — *ἐβαπτίσαντο* B al.
[2] Joh. 3, 5. — [3] Röm. 6, 3. Gal. 3, 27. — [4] Gal. 3, 19.
[5] Estius: Cultui ac legi per Moysen sibi tradendae specie quadam baptismi initiati, quomodo nos in Christum baptizari dicimur i. e. Christo et religioni christianae per baptismum initiari. Vgl. Exod. 14, 31: Crediderunt Domino et Moysi servo eius.
[6] Vgl. 12, 1. Röm. 1, 13. 2 Kor. 1, 8. 1 Thess. 4, 13.
[7] Just., Tir., Meßmer, Cornely, Schaefer — B. Weiß, Bachmann u. a. — Doch scheint mir die Beziehung auf die Judenchristen trotz der Anrede *ἀδελφοί* nicht gerade unmöglich zu sein (Est., Corn. a Lap.).

Alten und Neuen Bundes.[1] Die Israeliten sind als alttestamentliches Bundesvolk die Väter, Ahnherren des neutestamentlichen Bundesvolkes, da ja die Kirche aus der Theokratie hervorging. Deshalb wird auch Abraham der Vater aller Gläubigen genannt.[2] Subjektive Heiligkeit und Sündhaftigkeit macht hiebei keinen wesentlichen Unterschied.[3] *Πάντες* ist stark akzentuiert (Gegensatz: *οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν* 5) und wird noch viermal wiederholt. — *Ὑπὸ τὴν νεφέλην* unter dem Schutze der bekannten Wolke, die die Israeliten nicht bloß als Wolkensäule bei Tag und als Feuersäule bei Nacht auf dem Wüstenzuge begleitete, sondern auch schützend über dem Volke schwebte als Symbol und Bürgschaft der göttlichen Gegenwart.[4] — *Ἦσαν* schildert einen lang dauernden Zustand, während des Aorist *διῆλθον* auf das Faktum des Durchzuges durch das Rote Meer geht.[5]

V. 2. Die Errettung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft mittels der Wolke und des Meeres versteht der Apostel, inspiriert vom Heiligen Geiste, als Typus der neutestamentlichen Taufe und ihrer Gnadenwirkungen.[6] Hiebei wird meist die Wolke als Typus des Heiligen Geistes, das Meer als Typus des Taufwassers gedeutet.[7] — *Εἰς τὸν Μωυσῆν* (= in Mosen)[8] steht analog wie *εἰς Χριστόν*.[9] — *Ἐν* ist wohl nicht lokal, sondern instrumental zu nehmen.[10]

2. Tatsache: Israels wunderbare Ernährung in der Wüste, deren heilsgeschichtliche Bedeutung zugleich angedeutet wird. — **3:** *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον*] Und alle aßen in der Wüste dieselbe geistige Speise, nämlich das wunderbare, übernatürliche Himmelsbrot des Mannas, durch welches das wahrhaftige Lebensbrot des Neuen Bundes vorgebildet ward, — **4:** *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον*] und sie alle tranken denselben geistigen Trank, nämlich das ihnen auf wunderbare Weise gegebene Wasser, das den wahrhaftigen eucharistischen Trank des Neuen Bundes vorbildete.[11] — Zur näheren Erklärung, warum jenes Wasser, das die Israeliten während des Wüstenzuges tranken, ein geistiger Trank gewesen, wird

[1] Vgl. Hebr. 10, 1. Kol. 2, 17.

[2] Vgl. Röm. 4, 11 ff. Gal. 3, 7. Vgl. Klem. Rom., Ad Corinth. 4, 8: *ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἰακώβ*.

[3] Petr. Lomb. unrichtig: Agit tantum de bonis patribus.

[4] Exod. 13, 21 f.; 14, 19 f. Num. 14, 14. Ps. 104 (105), 39. Sap. 10, 15 ff.

[5] Exod. 14. — [6] Vgl. 1 Petr. 3, 20 f.

[7] Thomas: Nubes symbolum erat spiritus, mare vero aquae, ut dicit Damascenus.

[8] Die Vulgata liest im selben Sinne: In Moyse. Der griechische Text schließt Übersetzungen, wie: Per Moysen (Aug., In Ioann. 11, 4; Corn. a Lap.) oder in ducatu Moysis (Thom.), aus.

[9] Gal. 3, 27. — [10] Matth. 3, 11.

[11] Chrysostomus: Das erste ist das Vorbild des Taufbades, das andere aber das des heiligen Abendmahles. Denn wie du den Leib des Herrn genießest, so genossen jene das Manna; und wie du sein Blut trinkest, so tranken jene das Wasser aus dem Felsen. Mit Chrysostomus stimmen im wesentlichen überein Theod., Ambrst., Just., Est., Corn. a Lap., Meßmer, Cornely, Schaefer — Godet, Bachmann u. a.

beigefügt: *ἔπιον γὰρ*[1] *ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης*[2] *πέτρας*] sie tranken nämlich den Trank, den ihnen ein geistiger Fels spendete, der unsichtbar und verborgen ihnen mitfolgte und das Wüstenwunder wirkte, *ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*] und dieser mitfolgende geistige Fels war Christus = die in der Fülle der Zeit in Christus menschgewordene göttliche Person, der ewige göttliche Logos.

V. 3. *Τὸ αὐτό* = alle aßen die gleiche Speise, alle tranken den gleichen Trank; *τὸ αὐτό* geht nämlich auf *πάντες* zurück. Mit anderen Worten: alle wurden derselben wunderbaren Wohltaten teilhaftig.[3] *Τὸ αὐτὸ βρῶμα* = das wunderbare Manna.[4] Dieses wird eine geistige Speise genannt einmal wegen seiner übernatürlichen Herkunft und Natur, sodann, weil es auch die Seelen nähren und zum Glauben führen sollte,[5] und endlich wegen seiner mystischen Bedeutung: es war der Typus des eucharistischen Leibes des Herrn.[6]

V. 4. *Τὸ αὐτὸ πόμα*[7] (att. *πῶμα*) ist das Wasser, das Moses auf Befehl Gottes zunächst in Raphidim und Kades aus dem natürlichen Felsen schlug.[8] Dieses wird ein geistiger Trank genannt als Typus des eucharistischen Blutes des Herrn und, wie der Apostel ausdrücklich erklärt, weil nicht der materielle, an seinem Orte feststehende Fels in Raphidim und Kades nach seiner natürlichen Beschaffenheit das Wasser spendete, vielmehr ein anderer, ein geistiger, auf der ganzen Wanderschaft in der Wolke mitfolgender Fels wie an den genannten Orten so überall, sooft das gleiche Bedürfnis wiederkehrte, das Wunder der Wasserspende wirkte. Und dieser mitfolgende geistige wasserspendende Fels war Christus.[9] Dieselbe göttliche Person also, die im Neuen Bunde die Seinen auf der Pilgerfahrt des Lebens mit seinem eucharistischen Fleisch und Blut speist,

---

[1] Vulgata: Autem. Doch lesen schon Iren. (4, 14), Ambrosiaster: enim.

[2] Vulgata: Consequente eos.

[3] Wenn Augustinus (In Ioann. 26, 12), Thomas u. a. von der gleichen Speise und dem gleichen Tranke mit uns sprechen, so bemerkt hiezu Corn. a Lap.: Intelligunt eandem analogice, quia Hebraei in signo recipiunt, quod nos reipsa.

[4] Exod. 16, 13 ff. Ps. 77 (78), 24; 104 (105), 40. Sap. 16, 20. — [5] Chrys., Est.

[6] Joh. 6, 31 f. 48 ff. — Sieh die Durchführung der Parallele bei Corn. a Lap. und Sauter, Die Sonntagsepisteln (1907), S. 119 f. — [7] Hebr. 9, 10.

[8] Exod. 17, 5 f. Num. 20, 7 ff. — Schaefer meint mit Ambrosiaster, dieses Wasser sei kein natürliches, sondern ein übernatürliches, unmittelbar von Gott geschaffenes Wasser gewesen.

[9] Chrysostomus: Der Trank war bloß in der Art der Mitteilung außerordentlich. Denn nicht die Natur des Felsen machte jenes Wasser hervorströmen, sonst hätte ja auch früher solches daraus hervorströmen müssen, sondern ein anderer, geistiger Fels bewirkte das Ganze, nämlich Christus, der überall bei ihnen war und alle Wunder tat; darum sagt er gleich: der ihnen nachfolgte. — Mit 4 b könnte allenfalls die jüdische Sage von einem Israel auf dem Wüstenzug begleitenden wasserspendenden Felsen indirekt zurückgewiesen sein. Vgl. über diese Sage und ihre Ausschmückung Cornely, S. 275 Anm. Delitzsch, Ein Tag in Kapernaum, S. 17 ff. 136 f. — Wenn Thomas (u. a.) consequente = voluntati eorum satisfaciente oder veritatem sequentem significante faßt, so steht dem der Sprachgebrauch entgegen. Über andere unmögliche Deutungen der Stelle von Calmet, Est. u. a. sieh Cornely.

nährte auch das alttestamentliche Bundesvolk auf seinem Wüstenzug in wunderbarer Weise durch eine Speise und einen Trank,[1] die ein Vorbild dessen darstellten, was Christus im Neuen und besseren Bunde wahrhaftig und wirklich seiner Kirche als höchste und herrlichste Himmelsgabe im Allerheiligsten Sakramente geben wollte.[2] — *Ἔπιον* berichtet (wie *ἔφαγον*) die geschichtliche Tatsache; das Imperfekt *ἔπινον* schildert dagegen die Art und Weise des Trinkens.[3] *Ἦν* kann nicht bedeuten: typice repraesentabat,[4] sondern nur: er war.[5] Paulus redet also (bildlich) nur von einem geistigen Felsen, der Christus war; und nicht von einem materiellen wasserspendenden Felsen.

Israels Sünde und Strafe. — **5:** *ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός*] Aber trotzdem alle in gleicher Weise der genannten Gnadengaben Gottes teilhaftig geworden waren, hatte Gott an der Mehrheit von ihnen wegen ihres sündhaften Verhaltens kein Wohlgefallen. — *κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ*] Dies beweist die Tatsache, daß alle, die beim Auszug aus Ägypten zwanzig Jahre und darüber zählten[6] (ausgenommen Josue und Kaleb)[7] durch Gottes Strafgericht in der Wüste dahingestreckt wurden,[8] d. h. teils eines gewaltsamen, teils eines natürlichen Todes in der Wüste starben und das verheißene Ziel der Wanderung nicht erreichten.

Beachte die doppelte Litotes *ἐν τοῖς πλείοσιν*[9] und *οὐκ εὐδόκησεν*.[10]

b) Anwendung (6—13). — 6. Diese Dinge aber sind als Vorbilder geschehen für uns, daß wir nicht nach Bösem begehren, wie jene (danach) begehrt haben. 7. Werdet auch nicht Götzendiener, wie welche von ihnen, wie geschrieben steht: Es setzte sich das Volk zu essen und zu trinken und sie standen auf zu spielen. 8. Auch laßt uns nicht Unzucht treiben, wie welche von ihnen Unzucht getrieben haben,

[1] Vgl. die Aussagen über die göttliche Weisheit in Sap. 10, 15—11, 8.

[2] Meßmer: Dies ist auch der rechte Grund der Typologie, die sich nicht auf zufällige Ähnlichkeiten stützen darf, sondern auf der Identität des Lebensprinzipes oder der bildenden Kraft beruht.

[3] Blaß, § 327. Nach Schaefer soll *ἔπιον* auf das Trinken des wunderbaren Wassers in Raphidim und Kades gehen, *ἔπινον* dagegen den Gedanken an ein dauerndes Trinken, und zwar eines Wassers, das einem geistigen Felsen entsprang, einleiten. Aber *ἔπινον* leitet doch sicher die Erklärung des *ἔπιον* ein.

[4] Corn. a Lap. u. a.

[5] Über „Fels" als göttliches Attribut vgl. Deut. 32, 4. Ps. 17 (18), 3. Is. 17, 10; 26, 4; 30, 29.

[6] Num. 1, 45 f.; 14, 20 ff. — [7] Num. 14, 30; 26, 64 f.

[8] Num. 14, 16. 29. Vgl. Hebr. 3, 17.

[9] Wie 9, 19. Chrysostomus: Freilich kamen alle um; allein er sagt bloß: die meisten, um nicht auch ihnen den Untergang anzukündigen. Es war eine zahllose Menge; aber auch diese Menge half ihnen nichts. Alles, was dort geschah, war Beweis von Liebe; allein auch das frommte ihnen nicht, weil sie selbst keine Liebe bewiesen.

[10] Vgl. zum Ausdruck Matth. 3, 17; 17, 5.

und es fielen an einem Tage dreiundzwanzigtausend. 9. Auch laßt uns Christus nicht versuchen, wie welche von ihnen ihn versucht haben, und sie kamen durch die Schlangen um. 10. Auch murret nicht, wie welche von ihnen gemurrt haben, und sie kamen durch den Verderber um. 11. Dies alles aber ist ihnen vorbildlich widerfahren, aufgeschrieben aber wurde es zur Zurechtweisung für uns, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist. 12. Darum, wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle. 13. Keine andere als menschliche Versuchung hat euch (bis jetzt) getroffen. Getreu aber ist Gott, der euch nicht mehr versuchen lassen wird, als ihr vertragen könnet, sondern mit der Versuchung wird er auch den Ausgang schaffen, daß ihr sie bestehen könnet.

Zusammenfassende Warnung. — **6:** *Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν*] Diese Dinge aber, die die heilige Geschichte über Israel in der Wüste berichtet, sind als Vorbilder für uns, die Gläubigen des Neuen Bundes geschehen, als Vorbilder unserer größten Begnadigung, aber auch der schwersten göttlichen Strafgerichte, wenn wir uns der Gnade unwürdig erweisen, — *εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν*] sie warnen uns, ja nicht lüstern zu sein nach dem Bösen, d. i. nach den gefährlichen und sündhaften Freuden und Genüssen des früheren heidnischen Lebens, um nicht des verheißenen Heiles verlustig zu gehen, — *καθὼς κἀκεῖνοι ἐπεθύμησαν*] wie es die Israeliten nach dem Wohlleben Ägyptens gelüstete und sie dafür Gottes Strafe erduldeten.[1]

Ταῦτα (wie 11) geht auf die in 1—5 vorgeführte Begnadigung und Strafe, etwa mit besonderer Betonung der letzteren. Diese sind als *τύποι* der Gläubigen geschehen.[2] *Τύπος* (eigentlich Schlag, Abdruck) bedeutet hier nicht bloß Beispiel,[3] sondern abbildlich-weissagende Vorausdarstellung, und kann in diesem Sinne mit Vorbild übersetzt werden. Nicht wenige historische Realitäten des Alten Bundes nämlich sind so von Gott geordnet, daß sie zugleich Realitäten des Neuen Bundes vorausverkünden und vorausdarstellen.[4] *Εἰς τό* steht hier im finalen Sinne.[5]

[1] Chrysostomus: Wie die Gnaden Warnungs- und Vorbilder sind, so sind es auch die Strafen, und wie die Taufe und das Abendmahl vorgebildet wurden, so wird auch die Strafe derjenigen, die sich dieser Gnade unwürdig machen, durch das Folgende vorgebildet. Thomas: Sicut in bonis longe melius est quod figuratur quam ipsa figura, ita in malis longe peius est, quod figuratur, quam figura significans.

[2] Vulg. Clem.: In figura facta sunt nostri.

[3] Act. 7, 44. Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 7.

[4] Röm. 5, 14. Kol. 2, 17. Augustinus (Quaest. in Ev., 73): Novum testamentum in vetere latet, vetus autem in novo patet. Vgl. Cornely, Introd. gener., p. 530 ff.; Mader, Kompendium der biblischen Hermeneutik (1898), S. 36 ff.

[5] Wie Röm. 1, 11; 4, 16.

Ἐπιθυμητὰς[1] *κακῶν* faßt alle im folgenden aufgeführten Sünden zusammen und nennt deren gemeinsame Wurzel und Quelle.[2] Die ausschließliche Beziehung auf das Gelüste nach den Opfermahlzeiten[3] ist sicher unbegründet, da ja auch das folgende *ἐπεθύμησαν* allgemein auf das Verlangen der Israeliten nach dem früheren Wohlleben, nicht bloß nach den Fleischtöpfen Ägyptens geht.[4]

Vier spezielle Warnungsbeispiele (7—10). — 1. Beispiel: **7:** *Μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε*] Die Korinther sollen auch nicht durch Teilnahme an den Götzenopfermahlen[5] Götzendiener werden, — *καθώς τινες αὐτῶν*] gleichwie welche von den Israeliten in der Wüste Götzendiener geworden sind, jene nämlich, die das goldene Kalb verehrten, — *ὥσπερ γέγραπται· ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἀνέστησαν παίζειν*] denn so heißt es von ihnen in der Schrift:[6] Das Volk setzte sich nieder zu essen und zu trinken, d. h. zum Opfermahle, und sie standen auf zu Spiel und Tanz. Dies trifft genau auch bei der Teilnahme an den Götzenopfermahlen zu.

Die allgemeine Warnung in 6 wird hier und im folgenden durch vier Beispiele aus der Geschichte Israels in der Wüste spezialisiert, und zwar augenscheinlich mit Rücksicht auf die Versuchungen, denen die Korinther besonders ausgesetzt waren.[7] Vor allem führt der Apostel das Beispiel des Götzendienstes vor, dessen sich die Israeliten durch die Anbetung des bekannten goldenen Kalbes am Sinai schuldig machten.[8] Wenn er hiebei nur das auf das Opfer folgende Opfermahl[9] und die mit demselben nach heidnischem Brauch verbundenen Spiele und Tänze erwähnt, so tut er dies, weil er die Korinther vor der Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten warnen will. — *Τινές* ist (wie im folgenden) Litotes. Denn wenn sich auch nicht das ganze Volk des Götzendienstes schuldig machte, so war doch die Zahl eine sehr große.[10] — *Φαγεῖν καὶ πιεῖν* umschreiben die Abhaltung des Opfermahles. — *Παίζειν* wird von den mit dem Opfermahle verbundenen Spielen, wozu Gesang und Tanz gehörte,[11] zu verstehen sein.[12] Auffallenderweise fehlt hier die Bestrafung der Israeliten.[13]

---

[1] Entnommen Num. 11, 34 (LXX), im Neuen Testament hap. leg.
[2] Chrysostomus: Jede Sünde stammt von der bösen Begierlichkeit her. Vgl. Theod., Ambrst., P. Lomb., Corn. a Lap. u. a.
[3] Thom., Est., Just. u. a.
[4] Num. 11, 4 ff. — [5] Vgl. 20 f.
[6] Exod. 32, 6 (LXX). — [7] Theod.
[8] Exod. 32, 1 ff. Ps. 105 (106), 19 f.
[9] Estius: In his verbis significatio est idololatrae. Nam ederunt et biberunt epulo constructo ex hostiis pacificis, quos aureo vituli simulacro obtulerunt.
[10] Vgl. Exod. 32, 26 ff.
[11] Exod. 32, 18. 19.
[12] Tertullian (De ieiunio, 6) versteht den Ausdruck von der Unzucht. Neuestens hält auch Cornely an dieser Auffassung fest. Doch ist an der alttestamentlichen Stelle hievon keine Rede.
[13] Exod. 32, 28.

2. Beispiel. — **8:** *Μηδὲ πορνεύωμεν*] Die Gläubigen sollen auch nicht Unzucht treiben, — *καθώς τινες αὐτῶν ἐπόρνευσαν*] gleichwie welche von den Israeliten durch die Töchter Moabs beim Opfermahl sich zur Unzucht verleiten ließen; — *καὶ ἔπεσαν μιᾷ ἡμέρᾳ εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες*] und zur Strafe kamen an einem Tage 23.000 durch das Schwert und die Pest ums Leben.

Bei der Warnung vor Unzucht dürfte der Apostel zunächst an die Hurerei mit den Hierodulen der Aphrodite denken, zu der gerade die Teilnahme an den Opfermahlzeiten reizen konnte. Damit stimmt auch das beigebrachte Warnungsbeispiel, indem sich die Israeliten in Settim durch die Töchter Moabs zur Teilnahme an den Opfern des Götzen Beelphegor und bei dem Opfermahle zur Unzucht verleiten ließen.[1] Zur Strafe fielen damals 24.000.[2] Paulus sagt nach der überlieferten Lesung 23.000; wahrscheinlich liegt hier ein alter Schriftfehler[3] vor, der aus Verwechslung der Zahlzeichen entstanden sein mochte. — Cornely sieht in 7 und 8 in Hinsicht darauf, daß in 7 die Bestrafung der Israeliten nicht berichtet wird, nur ein Warnungsbeispiel (vor Götzendienst).

3. Beispiel. — **9:** *Μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν*][4] Die Gläubigen sollen ferner auch nicht Christus versuchen, d. h. wohl, nicht seine Geduld und Langmut auf die Probe stellen und sein Strafgericht herausfordern, indem sie, überdrüssig der Beschwerden des Christenstandes, die empfangenen Gnaden Gottes geringschätzen und sich nach der früheren Ungebundenheit zurücksehnen, — *καθώς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν*] gleichwie welche von den Israeliten durch Unzufriedenheit über die Beschwerden des Wüstenzuges und durch Verachtung des Mannas ihn auf die Probe stellten und seinen Zorn reizten, — *καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο*] und dafür durch den Biß der Schlangen umkamen.[5]

Worauf die Warnung *μηδὲ ἐκπειράζωμεν*[6] zielt, ist nicht völlig sicher. Die in der Paraphrase niedergelegte, im wesentlichen von vielen vertretene Erklärung läßt sich aus dem alttestamentlichen Warnungsbeispiel erschließen. Allerdings ist von Unzufriedenheit der Korinther im dargelegten Sinne nirgends ausdrücklich die Rede;[7] doch lag die Versuchung immerhin nahe. Übrigens liegt meines Erachtens der Ton auf *μηδὲ ἐκπειράζωμεν* und nicht derart auf der Art der Versuchung, daß Paulus nicht auch z. B. den Leichtsinn der Korinther im Auge halten konnte, mit

[1] Num. 25, 1 ff. — [2] Num. 25, 9.

[3] Thom.[2], Cornely — Heinrici u. a. — Die Beziehung auf Exod. 32, 28 (Corn. a Lap.), wo die Vulgata 23.000 liest, ist wegen ungenügender Beglaubigung der LA unstatthaft.

[4] *Χριστόν* DEFG It., Vulg., Marc., Orig. (vgl. Bachmann), ist als lectio difficilior gegen *κύριον* B ℵ C al. und gegen *θεόν* A festzuhalten.

[5] Num. 21, 4 ff. Vgl. Ps. 77 (78), 18.

[6] Vgl. zum Ausdruck Matth. 4, 7. Luk. 10, 25.

[7] Vgl. im Gegenteil Kap. 4.

dem sie durch Teilnahme an den Götzenopfermahlen ihr eigenes Heil auf das Spiel setzten und das Heil der Schwachen gefährdeten (8, 10 f.).[1] — *Χριστόν* steht im gleichen Sinne wie in 4.

4. Beispiel. — **10:** *Μηδὲ γογγύζετε*] Endlich sollen die Korinther nicht trotzig und widerspenstig murren[2] gegen die von Gott gesetzten Lehrer und Hirten, selbst wenn diese streng mit ihnen ins Gericht gehen, — *καθώς τινες αὐτῶν ἐγόγγυσαν*] gleichwie welche von den Israeliten gegen Moses und Aaron wegen des strengen Gerichtes über Kore, Dathan und Abiron murrten und sich empörten — *καὶ ἀπώλοντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ*] und dafür durch den Verderber, d. h. etwa durch den Gottes Strafgericht vollstreckenden Engel umkamen.[3]

Die apostolische Warnung dieses Verses mag sich etwa gegen die zu befürchtende Unzufriedenheit über die Strenge, mit der Paulus in unserem Briefe gegen Übelstände und Mißbräuche in der Gemeinde auftritt, oder allgemein gegen die Unbotmäßigkeit der Parteien gegenüber den Vorstehern der Gemeinde richten.[4] (Beachte den Wechsel der Person.) — Hiebei bezieht sich der Apostel, wie die meisten Erklärer[5] mit Recht annehmen, auf das Gottesgericht, das über die Israeliten hereinbrach, als sie sich wider Moses und Aaron (und damit indirekt gegen Gott) wegen der Bestrafung der Aufrührer Kore, Dathan und Abiron empörten, und 14.700 von ihnen (durch die Pest?) hinwegraffte. — An das Murren der Israeliten nach der Rückkehr der Kundschafter[6] ist deshalb nicht zu denken, weil damals Gottes Strafgericht dem murrenden Volk nur vorausverkündet wurde.[7] Andere Fälle können nicht in Betracht kommen.[8] — *Ὁ ὀλοθρευτής* (eigentlich = der Verderber)[9] wird fast durchweg auf einen Engel, und zwar meist auf einen guten Engel als Vollstrecker des göttlichen Strafgerichtes bezogen.[10] Einige denken an Christus.[11] Cornely sieht nur eine Personifikation des Zornes Gottes, Niglutsch die personifizierte plaga.

---

[1] Vgl. Est., Schaefer. — Andere nähere Bestimmungen der Versuchung, z. B. durch Wundersucht (Chrys.), durch Zweifel an der Auferstehung (Thom., Corn. a Lap.,), durch Unzufriedenheit mit dem verschiedenen Maße der Charismata (Theod.), sind wohl eingetragen.

[2] Vgl. zum Ausdruck Matth. 20, 11. Joh. 6, 41. Phil. 2, 14.

[3] Num. 16, 41 ff. Vgl. Sap. 18, 25.

[4] Thomas: Contra me, vel minores contra maiores.

[5] Thom., Est., Just., Bisping, Cornely, Schaefer – B. Weiß, Bachmann u. a.

[6] Num. 14, 2 ff. Sauter, a. a. O. S. 410.

[7] Num. 14, 26 ff.

[8] Num. 11, 4 ff. ist schon in 6 berücksichtigt; im Falle Num. 11, 1 f. verbrannte nur ein Teil des Lagers, in den Fällen Exod. 15, 24; 16, 2; 17, 3 erfolgte überhaupt keine Strafe.

[9] Hap. leg. (Vulgata: Exterminator.) Vgl. Exod. 12, 23. 2 Sam. 24, 16. Sap. 18, 25. Hebr. 11, 28 (*ὁ ὀλοθρεύων*).

[10] Ambrst., Thom. (angelus, qui extra terminos terrae [?] eos percussit), Est., Corn. a Lap., Tir. — B. Weiß, Bachmann u. a. Schaefer hält auch einen bösen Engel für möglich.

[11] Meßmer.

Die heilsgeschichtliche Bedeutung der vorgeführten Tatsachen wird noch einmal zusammengefaßt. — **11:** *Ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις*] Dies alles aber, was den Vätern in der Wüste durch Zulassung oder Fügung Gottes widerfuhr, widerfuhr denselben vorbildlich, d. h. so, daß es zugleich nach göttlicher Absicht vorbildliche Bedeutung hatte, daß es zugleich prophetisch voraus darstellte, was bei gleichem Verhalten den Gläubigen des Neuen Bundes trotz höchster Begnadigung widerfahren kann.[1] — *ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν*] Aufgeschrieben aber wurden alle diese Dinge durch die Fürsorge und nach der Absicht Gottes zu unserer Zurechtweisung. In den heiligen Schriften niedergelegt, sollen sie uns, den Gläubigen, belehrend und warnend die rechten Wege weisen,[2] — *εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν*] uns, zu denen nach göttlicher Veranstaltung das Ende der Weltperiode gekommen ist, für die das Ende und Ziel der Weltperiode da ist, die messianische Zeit nämlich, die alle früheren Zeiten vorbereiteten, die Zeit, auf die alle früheren Zeiten als auf ihr Ziel hinwiesen, die Zeit der vollendeten Offenbarung, in der alle vorbildlichen Gnadenerweisungen und Strafgerichte der vorausgegangenen Heilsgeschichte zur vollen Erfüllung kommen, und die deshalb die höchsten sittlichen Anforderungen an uns stellt.[3]

Ταῦτα δὲ πάντα alle in 6 ff. vorgeführten alttestamentlichen Tatsachen. — *Τυπικῶς*[4] *συνέβαινεν*[5] will selbstverständlich nicht besagen, daß diese Dinge sich nicht wirklich zugetragen, sondern daß sie zugleich prophetisch-warnende Vorbilder für die Zukunft seien. Der Relativsatz *εἰς οὓς* ꝛc. enthält den Grund, warum die in der Schrift niedergelegte Geschichte Israels für uns eine beständige Lehrmeisterin sein soll: Weil wir am Ende und Ziel der Zeiten stehen — in der Zeit der Vollendung der Heilsgeschichte, die uns nicht nur die höchsten Gnaden darbietet, sondern in der im Falle der Mißachtung der Gnaden auch alle vorbildlichen Strafgerichte der früheren Zeiten ihre Erfüllung finden.[6] *Τέλη* (der Plural ist wohl durch *αἰώνων* bestimmt) kann nichts anderes heißen als: Ende, Ziel,[7] und *τῶν αἰώνων* kann demnach nur auf die vormessianische Zeitperiode gehen.[8] *Τὰ τέλη τῶν αἰώνων* ist also inhaltlich = die messianische Zeit, die Zeit von der ersten bis zur zweiten Ankunft Christi, die letzte Periode des Reiches Gottes auf Erden.[9] Über die Dauer dieser Zeit

[1] Vgl. zu 6b. Herveus: Tunc figurabatur, quod pro similibus culpis perire possumus post baptismum et corporis Christi sacramentum.

[2] Vgl. Röm. 15, 4. 2 Tim. 3, 16 f.

[3] Petr. Lomb.: Tot exemplis priorum magis corripi debemus. Herveus (nach Ambrst.): Alioquin poena illorum geminabitur nobis.

[4] Hap. leg. Vulgata: In figura. — [5] Wie Act. 3, 10; 20, 19.

[6] Vgl. Hebr. 2, 2 f.

[7] Matth. 24, 6. 14. 1 Petr. 4, 7; 1, 9.

[8] Die Beziehung auf die einzelnen Abschnitte der messianischen Zeit (Cornely) dürfte sicher unrichtig sein. Vgl. diesbezüglich Tillmann, Bibl. Stud., XIV, 1⁄2, S. 82 ff.

[9] Vgl. *Ἡ συντέλεια τῶν αἰώνων* Hebr. 9, 26; *αἱ ἔσχαται ἡμέραι* 2 Petr. 3, 3; *ὁ καιρὸς ἔσχατος* (1 Petr. 1, 5); *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* Eph. 1, 10. Anders

22,128

EX LIBRIS PROVINCIAE
PAX OMNIBUS
S. CORDIS JESU.

wird nichts ausgesagt.[1] — Die Ausdrucksweise εἰς ὃν τὰ τέλη κατήντηκεν[2] das Ende ist zu uns gekommen, dürfte sich daraus erklären, daß der Eintritt der Zeit vom göttlichen Willen abhing.[3]

Abschließende Mahnung. — **12:** *Ὥστε ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω. μὴ πέσῃ*] Die Israeliten in der Wüste waren aus eigener Schuld zu Falle gekommen und erreichten deshalb trotz hoher Begnadigung nicht das Ziel ihrer Wanderung. Was jenen widerfuhr, wird auch den Gläubigen bei gleichem Verhalten trotz des Reichtums der empfangenen Gnaden widerfahren. Demnach soll jeder, der in der Gnade und Tugend[4] zu stehen vermeint,[5] wohl zusehen, sorgfältig darauf bedacht sein, daß er nicht etwa durch eigenes Verschulden falle und des Heiles verlustig werde.

Ὥστε folgert aus 1—11. — *Ὁ δοκῶν ἑστάναι*[6] geht hier nicht auf Selbsttäuschung der Korinther, als ob sie fälschlich zu stehen meinten, verneint aber doch die Gewißheit über das Feststehen und die Beharrlichkeit, weist vermessentliches Vertrauen zurück[7] und mahnt zur Demut.[8] Niemand ist sicher, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist.[9] Ebensowenig wissen wir, wenn wir heute stehen, ob wir auch morgen stehen werden.[10] Also müssen wir in Furcht und Zittern unser Heil wirken[11] und ohne Unterlaß Gottes Gnade in Demut herabflehen. Hierauf kommt es für jeden an, der sich vor dem Falle bewahren will. — *Μὴ πέσῃ* ist vom Fall in die Sünde[12] zu verstehen. — Die Mahnung lautet allgemein; richtet sich aber doch auch speziell an die Korinther, die in vermeintlicher Erkenntnis ungescheut an den heidnischen Opfermahlen teilnahmen.[13] So gefaßt, leitet der Vers auf 14 ff. über.

Die Möglichkeit der Bewahrung vor dem Falle. — Zwei Wahrheiten werden zur Beherzigung vorgelegt. — **13:** *Πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος*] Wohl sind durch Fügung oder Zulassung Gottes Prüfungen und Versuchungen über die Korinther gekommen. Doch hat bis jetzt keine sie befallen, die nicht ihren menschlichen Kräften angemessen wäre, keiner übermenschlichen Versuchung sind

---

Chrysostomus: Mit dem Ausdruck will er nichts anderes sagen, als daß das furchtbare Gericht bevorstehe.

[1] Vgl. 2 Petr. 3, 8. — [2] 14, 36. Act. 26, 7. Eph. 4, 13. Phil. 3, 11.

[3] Bisping. — [4] Thomas: In gratia et caritate.

[5] Thomas: Aliqua coniecturatione. — [6] Vgl. 15, 1. Röm. 5, 2 u. ö.

[7] Ambrosiaster: Superbiam amputat.

[8] Bern. a Pic.: Diffidentia sui stabilit in bono, confidentia praecipitat ad lapsum. — [9] Ekkl. 9, 1.

[10] Chrysostomus: Hienieden gibt es kein Feststehen, bis wir einst, erlöst aus den Fluten dieses Lebens, in den stillen Hafen einlaufen. Werde also nicht hochmütig, wenn du stehst, sondern hüte dich vor dem Falle. Denn wenn schon Paulus, der Stärkste von allen, fürchtete, so ziemt uns die Furcht um so mehr. Vgl. Conc. Trid., sess. VI, De iustif., c. 13. — [11] Phil. 2, 12.

[12] Wie Röm. 11, 22; 14, 4. Thomas: Peccando vel alios faciendo peccare. — [13] Ambrst., P. Lomb., Est. u. a.

sie von Gott her ausgesetzt, keiner, die sie nicht mit dem Beistande Gottes überwinden können.[1] — *πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε*] Auch in Zukunft wird keine unüberwindbare Versuchung über sie kommen. Gott ist getreu. Er hat sie berufen und ihr Heilswerk begonnen. In seiner Treue will er es auch vollenden.[2] So wird er sie nicht über ihr Können und Vermögen versuchen lassen, — *ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν*] vielmehr wird er mit der Versuchung, die er sendet oder zuläßt, auch den glücklichen, siegreichen Ausgang[3] aus derselben schaffen, — *τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν*] damit sie dieselbe durch Mitwirkung mit seiner zuvorkommenden Gnade siegreich überstehen könne.[4] — Sonach können sie die Versuchungen, die von Gott her über sie kommen, mit dem Beistande Gottes überwinden und sich vor dem Falle bewahren. Aber freilich, wenn sie es an der Mitwirkung mit der Gnade fehlen lassen oder freiwillig und vermessentlich sich selbst gefährlichen Versuchungen aussetzen, dann ist ihr Fall durch eigene Schuld unausbleiblich.[5]

Der logische Zusammenhang zwischen 12 und 13 bereitet der Erklärung große Schwierigkeit. Häufig wird 13 nach der ernsten Mahnung in 12 als Tröstung und Ermunterung der Korinther genommen.[6] Andere sehen in 13a eine Einschüchterung und Demütigung der Leser,[7] der in 13b die Tröstung folge. Aber durch erstere Auffassung würde die Mahnung in 12 nur abgeschwächt und wäre 13 für die Folgerung in 14 unbrauchbar.[8] Letztere Annahme erscheint mir wenig wahrscheinlich, weil sie den Gedankengang des Apostels etwas gewaltsam konstruiert und den Zusammenhang mit 14 stört. — Meines Erachtens enthält V. 13 eine nähere Erläuterung zur Mahnung in 12, insofern hier näher aufgezeigt wird, wie die Bewahrung vor dem Falle möglich ist und nur von sorgfältiger Meidung eigenen Verschuldens abhängt.[9] An die allgemeine Mahnung in 12 und 13 schließt sich die einen neuen Abschnitt einleitende spezielle Folgerung in 14. — *Πειρασμός*[10] = jede innere oder äußerliche Ver-

[1] Die Lesung der Vulgata Clem. (vgl. Ambrst. u. a.): Non apprehendat (Wunsch) paßt nicht in den Zusammenhang. Übrigens lesen viele Handschriften der Vulgata und Väter das Perfekt.

[2] 1, 9. — [3] Vulgata im gleichen Sinne: Proventum (faciet).

[4] Thomas: Vere fidelis Deus, qui dat potentiam, ne vincamur, gratiam, ut mereamur, constantiam, ut vincamus. — Vgl. Conc. Trid., sess. VI, De iustif., c. 11: Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis; et adiuvat, ut possis.

[5] Qui amat periculum, in eo peribit (Ekkl. 3, 27).

[6] Corn. a Lap., Bisping, Meßmer, Niglutsch — Göbel u. a.

[7] Chrysostomus: Werdet nicht hochmütig, will er sagen, als hättet ihr den Sturm schon überstanden; denn noch hat euch keine Todesgefahr bedroht, noch keine Versuchung getroffen, die euch den Untergang verkündete. Vgl. auch Est., Bern. a Pic. — Bachmann u. a. — Viele Erklärer äußern sich über den Zusammenhang nicht.

[8] Eine indirekte Tröstung braucht freilich nicht geleugnet zu werden, und außerhalb des Zusammenhanges dient die Stelle vortrefflich der Tröstung. (Vgl. Sauter, S. 415.)

[9] So im wesentlichen Cornely — Godet u. a. — [10] Matth. 6, 13. Mark. 14, 38.

suchung, die, wenn sie nicht überwunden wird, zur Sünde führt.[1] Das Perfekt εἴληφεν[2] bezeichnet die Fortdauer in der Gegenwart. — Ἀνθρώπινος = menschlichen Kräften angemessen, menschliche Kräfte nicht übersteigend.[3] Diese Bedeutung ergibt sich notwendig aus der Parallele in 13b (ὑπὲρ ὃ δύνασθε). Daß die menschlichen Kräfte nicht ohne göttliche Gnade zu denken sind, sagt ausdrücklich 13b (ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν). Außerdem ist aus 13b (θεὸς ἐάσει — ποιήσει) klar, daß hier von Versuchungen die Rede ist, die durch Zulassung oder Fügung Gottes zur Bewährung über die Gläubigen[4] kommen, die also die Gläubigen nicht selbst verschulden und denen sie durch Mitwirkung mit der Gnade widerstehen können. Dies liegt übrigens auch in 13a angedeutet. Da nun der Apostel in 12 von Versuchungen spricht, denen sich die Korinther ja nicht selbst freiwillig und vermessentlich aussetzen dürfen, um nicht zu Falle zu kommen, so hat er allerdings in 12 und 13 in gewissem Sinn eine zweifache Versuchung im Auge.[5] — Ἔκβασις ist hier wohl Ausgang, Herauskommen aus der Versuchung.[6] — Τοῦ δύνασθαι wird meist als Infinitiv des Zweckes gefaßt;[7] ergänze ὑμᾶς.

3. Die Teilnahme an den Götzenopfermahlen (14—22). — a) Einleitung und Thema: Deshalb, meine Geliebten, fliehet vor dem Götzendienst.

Der Abschnitt beginnt mit einer speziellen Folgerung aus 12 (13), die zugleich das Thema desselben bildet: **14:** Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας] Weil es für jeden, der sich vor dem Falle bewahren will, darauf ankommt, daß er nicht durch eigene Schuld fällt, und also niemand sich freiwillig und vermessentlich der Gefahr aussetzen darf, deshalb[8] fordert der Apostel die Korinther als seine geliebten Kinder auf, vor dem Götzendienste zu fliehen,[9] d. h. der Teilnahme an den Götzenopfermahlen aus dem Wege zu gehen, da sie eine (indirekte) Beteiligung am Götzenopfer ist und so das Seelenheil in die größte Gefahr bringt.[10]

Paulus hatte vordem (8, 7 ff.) die Teilnahme an den heidnischen Götzenopfermahlen vom Standpunkt der christlichen Liebe zu den Schwachen

[1] Ausschließlich an die Leiden und Verfolgungen der Korinther zu denken (Chrys. u. a.), ist um so unbegründeter, als unser Brief hievon nirgend spricht.
[2] Vgl. zum Ausdruck Luk. 5, 26; 7, 16. Sap. 11, 12.
[3] Chrysostomus: Gering, kurz, erträglich. Ähnlich Theod., Est. und die meisten neueren Erklärer.
[4] Jak. 1, 2. — [5] Vgl. Just. zu 14.
[6] In dieser Bedeutung im Neuen Testament hap. leg. Anders Hebr. 13, 7. — Cyprian (Test. c. Iud., 3, 91) nimmt den Ausdruck = evadendi facultas.
[7] Röm. 1, 24; 6, 6. Blaß, § 400. Zur Sache vgl. 2 Petr. 2, 9. — Über die irrtümliche Deutung der Stelle durch Estius vgl. Cornely.
[8] Διόπερ wie 8, 13.
[9] Bern. a Pic.: Procul estote animo et corpore.
[10] Herveus: Fugite quasi pestem, quasi venenum, quasi mortem. Ambrosiaster: Ne per hoc nascatur in Deum tentatio.

beurteilt; jetzt will er sie vom Gesichtspunkt des eigenen Seelenheiles werten. Zugleich ist nunmehr völlig klar, worauf der ganze Abschnitt von 9, 24 an abzielt: Durch sein eigenes Beispiel und durch die vorgeführte Geschichte Israels in der Wüste wollte er die Korinther vor allem bewegen, von der Teilnahme an den Götzenopfermahlen um ihres eigenen Seelenheiles willen abzulassen (vgl. 10, 7). Die umständliche Motivierung dieser seiner Mahnung erklärt sich daraus, daß der Apostel sich wohl bewußt war, welch schweres Opfer er von den Korinthern verlange. Die Meidung der Götzenopfermahle bedeutete ja sozusagen nicht bloß den vollen Abbruch mit der Vergangenheit, sondern vielfach auch die Lösung der Bande des Blutes und der Freundschaft. — Durch die zärtliche Anrede *ἀγαπητοί μου* will der Apostel sagen, daß nur aufrichtigste Liebe das große, aber notwendige Opfer fordere.

b) Teilnahme an den Götzenopfermahlen Beteiligung am Götzendienst (15—18). — 15. Als zu Verständigen rede ich; beurteilt ihr selbst, was ich sage. 16. Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? 17. Weil **ein** Brot, so sind wir, die vielen, **ein** Leib. Denn alle haben wir an diesem einen Brot Anteil. 18. Schaut auf Israel nach dem Fleische. Sind nicht die, welche die Opfer essen, Teilhaber des Opferaltares?

Der näheren Ausführung des in 14 genannten Gegenstandes schickt Paulus eine gewinnende und das Interesse der Leser fesselnde Bemerkung voraus[1]: **15:** *Ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι*] Er redet zu ihnen als Verständigen. Er appelliert also an die Einsicht und Erkenntnis, die sie in der Sache haben. Sie selbst mögen ein Urteil fehlen über das, was er zu sagen im Begriffe ist, ob er nämlich nicht durchaus im Rechte ist.[2]

Objekt zu *λέγω* wie zu *φημί* ist die Ausführung in 16—22.

Um zu erweisen, daß Teilnahme an den Götzenopfermahlen Beteiligung am Götzenopfer selbst sei, ruft der Apostel den Korinthern zunächst die wohlbekannte Bedeutung des Opfermahles des Neuen Bundes ins Gedächtnis: **16:** *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;*] Der Genuß des (im heiligen Opfer) unter Lobpreis Gottes bereiteten (konsekrierten) Kelches, für den wir Gott benedeien, ist Teilhaben am Opferblute, ist Gemeinschaft mit dem Opferblute Christi,[3] — *τὸν ἄρτον, ὃν κλῶ-*

[1] Meßmer sieht (mit Theod.) hierin eine feine Ironie.

[2] Chrysostomus: Das heißt auf die Gerechtigkeit seiner Sache vollkommen vertrauen, wenn man den Angeklagten selbst zum Richter bestellt.

[3] Thomas: Faciens nos unum cum Christo.

μεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;] ebenso ist der Genuß des (im heiligen Opfer) bereiteten Brotes, das wir brechen, Teilhaben am Opferleibe, Gemeinschaft mit dem Opferleibe Christi. Mit anderen Worten: Wer aus dem eucharistischen Kelch trinkt und vom eucharistischen Brot ißt, ist dadurch teilhaftig des Blutes und Leibes Christi, tritt dadurch in Gemeinschaft mit dem Blute und Leibe Christi und hat Teil am eucharistischen Opfer, durch das Gott in vollkommenster Weise verehrt wird.

Zum Verständnis des Inhaltes dieser hochbedeutsamen Stelle ist folgendes wohl zu beachten. 1. Der Apostel spricht hier ausdrücklich nur vom Opfermahl des Neuen Bundes, von der heiligen Kommunion des Priesters und der Gläubigen. Dabei ist aber das vorangehende eucharistische Opfer vorausgesetzt. Darauf gründet sich nämlich die ganze Beweisführung. Der Apostel will ja zeigen, daß die Teilnahme an den Götzenopfermahlen eine Beteiligung am vorausgegangenen Götzenopfer, bzw. am Götzendienst selbst sei, wie die Teilnahme am eucharistischen Opfermahl ein Teilhaben am eucharistischen Opfer ist. Die Stelle beweist also auf das bestimmteste (wenn auch indirekt) den Opfercharakter der Eucharistie.[1] — 2. Paulus bezeichnet ferner den Genuß des Abendmahl-Brotes und -Weines als Gemeinschaft mit dem Leib und Blute des Herrn. Daraus aber ergibt sich mit völliger Gewißheit die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie und ist die Transsubstantiation des Brotes und Weines im heiligen Opfer wiederum vorausgesetzt.

Die Einzelerklärung des Verses bietet einige Schwierigkeiten. *Τὸ ποτήριον*[2] *τῆς εὐλογίας* ist sicher der bereits konsekrierte Abendmahlkelch, wie *ὁ ἄρτος* das bereits konsekrierte Brot. (*Ποτήριον* steht metonymisch für den Inhalt des Kelches, bzw. für den Genuß des Kelchinhaltes.)[3] Der Ausdruck erklärt sich daraus, daß bei der Feier des eucharistischen Opfers die Weise der Einsetzung desselben (beim Letzten Abendmahl des Herrn) getreulich beibehalten wurde. Wie nämlich der Herr beim Letzten Abendmahl zuerst ein Lob- und Dankgebet (*εὐλογία*)[4] an den Vater richtete und dann Brot und Wein in sein Fleisch und Blut verwandelte,[5] so geschah auch fortan die Konsekration beim heiligen Opfer nach vorausgegangenem Lob- und Dankgebet. Von daher wird der eucharistische Kelch *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* heißen (= der unter Lobpreisung Gottes konsekrierte eucharistische Kelch).[6] Der folgende Relativsatz: *ὃ εὐλογοῦμεν*

[1] Vgl. Conc. Trid., sess. XXII, cap. 1. — Anders Renz, Geschichte des Meßopferbegriffes (1901), I, S. 134, und Wieland, Mensa et confessio (1906), I, S. 24 ff. Vgl. hierüber Dorsch in Zeitschr. für kath. Theol., 1908, 307 ff.

[2] 11, 25. 27 f. — [3] Thomas: Potus calicis.

[4] Vgl. zu dieser Bedeutung Apok. 5, 12. 13; 7, 12.

[5] 11, 24 f. Matth. 26, 27. Mark. 14, 22 f. Luk. 22, 19. Beachte in diesen Berichten den Wechsel der Verba *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν*. Beide sind also sachlich gleichbedeutend gebraucht.

[6] Anders Thomas: Potus calicis, per quem participantes benedicuntur. — Lingens (Zeitschr. für kath. Theol., 1897, S. 56) zieht die Übersetzung „Danksagungskelch" vor. (FG lesen *τῆς εὐχαριστίας*. Theophylakt: *τῆς εὐλογίας τουτέστι τῆς εὐχαριστίας*). Sonst wird der Ausdruck allgemein mit

wird fast durchaus als feierliche Epexegese zum Vorausgehenden genommen (= Kelch der Segnung, den wir nämlich segnen). Ich möchte die Möglichkeit dieser Deutung nicht leugnen, aber die Tautologie befremdet doch ein wenig. Meines Erachtens geht diese Aussage auf das Lob- und Dankgebet über den bereits konsekrierten Kelch, das der Kommunion voranging oder nachfolgte.[1] Es geht ja auch das folgende *κλῶμεν*, das sich gleichfalls aus der Feier des Letzten Abendmahles des Herrn erklärt, auf das Brechen des konsekrierten Brotes zum Zwecke des Genusses.[2] Der Sinn des Satzes wird also sein: (der Kelch der Segnung,) aus dem wir trinken, indem wir über ihn (für ihn) Gott benedeien.[3] Das Subjekt zu *εὐλογίας* und *εὐλογοῦμεν* ist demnach nicht ganz dasselbe. — *Κοινωνία* heißt Anteilnahme oder Gemeinschaft (Vereinigung).[4] Hier ist letztere Bedeutung vorzuziehen.[5] Gemeint ist die vorübergehende sakramental-reale und die bleibende mystische Gemeinschaft mit Christus.[6] — *Τὸν ἄρτον* (und wahrscheinlich auch *τὸ ποτήριον*) ist attrahierter Akkusativ.[7] Vom Brote redet der Apostel hier an zweiter Stelle,[8] weil er über dieses noch weiteres beifügen will.[9] — *Ἐστίν* kann hier nur „ist" heißen; denn das bloße Bedeuten einer Gemeinschaft würde für die These, daß Teilnahme an den Götzenopfermahlen Götzendienst ist, nichts beweisen.[10] — Die gewählte Frageform setzt die hier vorgetragene Lehre als bekannte und anerkannte Wahrheit voraus.[11]

Erweiternde Ausführung zu 16b. — **17:** *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν*] Weil es überall ein eucharistisches Brot ist, dessen

„Kelch der Segnung" (Vulgata: calix benedictionis) wiedergegeben. Doch bedeutet *εὐλογία* (benedictio) an unserer Stelle ebensowenig consecratio (Thom., Tir. u. a.) wie das folgende *εὐλογεῖν* (benedicere) consecrare. Diese Bedeutung erhielten die Ausdrücke erst später. Vgl. Lingens, a. a. O. — Die Annahme (Bisping u. a.), der Ausdruck lehne sich an den Kelch der Segnung (dritter Kelch) des im Talmud überlieferten jüdischen Passaritus an, dessen sich der Herr zur Einsetzung des Altarssakramentes bedient habe, ist wie unnötig, so grundlos, da es nicht gewiß ist, daß dieser Ritus zur Zeit Christi bereits bestand, und auch dies vorausgesetzt, mehr als zweifelhaft, ob Christus den dritten Kelch konsekrierte. Vgl. darüber Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, S. 155, und Bering, Die Einsetzung der Eucharistie, S. 237.

[1] Vgl. *Διδαχή*, cap. 9. 10. Justinus, Apol. I, 65.

[2] An anderen Stellen bezeichnet der Ausdruck allerdings die Feier der Eucharistie überhaupt. Act. 2, 42. 46; 20, 7. 11.

[3] Dies ist auch die Ansicht des Chrysostomus, wenn er sagt: Wenn wir den Kelch opfern und genießen, erzählen wir die unaussprechlichen Wohltaten Gottes und alle empfangenen Gnaden ... für diese und alle ähnlichen Gnaden danken wir Gott und so genießen wir den Kelch. — Thomas[1]: Quod nos fideles exaltamus credendo et gratias agendo. Vgl. auch Corn. a Lap.

[4] Vgl. 1, 9. Phil. 3, 10. Röm. 15, 26. 1 Joh. 1, 3. 6. — [5] Chrys., Thom.

[6] Joh. 6, 56. Vgl. Irenäus, Adv. haer., V, 2.

[7] Attractio inversa. Blaß, § 295. Vgl. Matth. 21, 42. Luk. 1, 73.

[8] Vgl. dagegen 11, 23 ff. — [9] So schon Pf.-Hier. und viele.

[10] Die Richtigkeit dieser Erklärung wird neuestens auch von den Protestanten Bousset (Die Schriften des Neuen Testamentes, herausgegeben von J. Weiß, 2. Aufl.) und von Lietzmann (Handbuch zum Neuen Testament) festgestellt.

[11] Vgl. 1, 20; 8, 10; 9, 1. Röm. 2, 26.

Genuß die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi bewirkt, so sind wir, die vielen Gläubigen, die es genießen, in der Gemeinschaft Christi ein Leib mit Christus[1] und dadurch auch ein Leib untereinander;[2] wir sind mit Christus als Glieder seines Leibes und dadurch auch untereinander zur lebendigen, organischen Einheit verbunden.[3] — *οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν*] Wir alle haben ja an diesem einen Brot Anteil. Und durch diesen Anteil an dem einen Brote, das Christi wahrer und wirklicher Leib ist, sind wir alle so innig mit Christus verbunden, daß wir in ihm sind und er in uns ist.[4] Damit sind wir in Christus auch untereinander zu einer übernatürlichen Einheit zusammengeschlossen.

Der Vers wird neuestens mehrfach als Begründung zu 16 aufgefaßt.[5] Von der Tatsache der durch die Eucharistie bewirkten Einheit der Gläubigen unter sich werde auf ihre Gemeinschaft mit Christus geschlossen und somit 16 durch ein argumentum ex effectu ad causam begründet. Danach schließt sich *ὅτι* begründend an 16 an und *εἷς ἄρτος* wie *ἓν σῶμα* sind Prädikatsnomina zu *οἱ πολλοί ἐσμεν*. — Ich kann dieser Auffassung nicht beistimmen. Denn einmal führt der Apostel die Aussagen in 16 (nicht in 17) durch die angewendete Frageform als bekannte und anerkannte Tatsachen vor,[6] die also einer Begründung gar nicht bedürfen. Ferner kann bei dieser Auffassung *εἷς ἄρτος* (wie *ἓν σῶμα*) nur bildlich von dem einen mystischen Brote, das die Gläubigen bilden, genommen werden.[7] Nun aber wird 17a in 17b dadurch begründet, daß wir alle *ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου* Anteil haben an dem genannten einen Brote. *Τοῦ ἑνὸς ἄρτου* bezieht sich nämlich augenscheinlich auf *εἷς ἄρτος* zurück und kann deshalb nicht heißen: von einem und demselben Brote. Da endlich in 17b nur das eucharistische Brot gemeint sein kann, so ist auch *εἷς ἄρτος* in 17a (das übrigens auch auf *τὸν ἄρτον* in 16 hinweist) kein anderes. Wohl teilen Väter und alte Erklärer, soweit sie den *ὅτι*-Satz überhaupt berücksichtigen, diese Auffassung von *εἷς ἄρτος* (*ἓν σῶμα*),[8] die ja an sich einen trefflichen Sinn gibt; aber, soviel ich sehe, nehmen sie V. 17 meist nicht als Begründung zu 16[9] und lassen den Artikel bei *τοῦ ἑνὸς ἄρτου* unberücksichtigt. — Ich sehe also in 17 eine erweiternde Ausführung der in 16 aufgezeigten realen und mystischen *κοινωνία τοῦ σώματος Χριστοῦ*, verstehe *εἷς ἄρτος* vom eucharistischen Brote, von

[1] 12, 27. Cyr. Hier. (Kat. 22, 3): *Μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ.*

[2] Röm. 12, 5. Conc. Trid., sess. XIII, cap. 2.

[3] Tirinus: Unum tum cum Christo, tum inter nos mutuo. Corn. a Lap bemerkt hiezu: Licet ecclesia per fidem et baptismum fiat corpus Christi, magis tamen realiter et proprie fit ipsum corpus Christi in eucharistia.

[4] Joh. 6, 56.

[5] Cornely, Schaefer (dessen Erklärung und Übersetzung nicht übereinstimmen).

[6] Vgl. Cornely zu 16. — [7] Cornely: Unus panis mysticus.

[8] Aug., Thom. u. a.

[9] Thomas: Quasi dicat: per hoc patet, quod unum sumus cum Christo. Vgl. Bern. a Pic.

dem in 16 die Rede ist, und fasse *ὅτι εἷς ἄρτος* (Prädikat) als begründenden Vordersatz[1] zu *ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν*, der in 17b wiederholt und erweitert wird.[2] Das Fehlen der Kopula ist bei dieser Satzfügung nichts Ungewöhnliches.[3] — Die *οἱ πάντες* sind die *οἱ πολλοί*. — *Ἐκ* verstärkt den partitiven Genetiv.[4]

Die Opfermahle der Juden. — **18:** *Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*] Der Apostel lenkt den Blick der Leser auf Israel nach dem Fleische, d. i. auf die leiblichen Nachkommen Jakobs (im Gegensatz zum geistigen Israel), die noch immer am alttestamentlichen Kult festhalten, die im Gesetze vorgeschriebenen Opfer darbringen und die verordneten Opfermahlzeiten feiern. — Er erinnert an die religiöse Bedeutung ihrer Opfermahle: *οὐχὶ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;*] Auch ihre Opfermahlzeiten sind keine gewöhnlichen Freudenmahle, sondern alle, die die Gott dargebrachten Opfergaben genießen, sind Teilhaber am Opferaltar, d. h. Teilnehmer am Gotteskult, der (nach ihrer Anschauung) noch immer durch die auf dem Altar dargebrachten Opfer geübt wird, und sie bekennen dadurch ihrerseits die Zugehörigkeit zum Bundesgott.

Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα[5] (Gegensatz: *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*[6] oder *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*[7] die neutestamentliche Gemeinde der Gläubigen) ist die jüdische Religionsgemeinde nach ihrer leiblichen Abstammung von Jakob (Israel), die (auch nach Aufhören des Alten Bundes) den alttestamentlichen Glauben und Kult bewahrte. Auch im levitischen Kult waren Opfermahle vorgeschrieben, besonders bei den Dank- und Friedopfern.[8] Zwar wurde die ganze Opfergabe Gott dargebracht, aber nur ein Teil derselben wurde als Anteil Gottes verbrannt, die übrigen Teile überließ Gott den Priestern und Opfernden[9] gleichsam als seinen Gästen und Tischgenossen zum Genusse. So waren die Teilnehmer an den Opfermahlen Teilhaber am Opferaltar. Das Opfermahl war ein Teil des Gotteskultes und symbolisierte die Gemeinschaft des Opfernden mit Jahwe.[10] — Wenn der Apostel an unserer Stelle lediglich feststellt, daß Israel nach dem Fleische durch die Feier der Opfermahle Teilhaber am Altare sei, von der Gemeinschaft mit Gott aber nichts sagt,[11] so wird er die ungläubigen Juden seiner Zeit im Auge haben, die durch ihre Opfermahle nur mehr mit dem Altare, aber nicht mit Gott in Gemeinschaft traten, und sie bloß als Zeugen dessen vorführen, was die Opfer und Opfermahle

[1] Vgl. 12, 15 f. Gal. 4, 6. Röm. 9, 7.
[2] Vgl. Weinhart. Auch die Lesung der Vulgata scheint diese Erklärung zu fordern.
[3] 15, 40. Hebr. 9, 16. — [4] Blaß, § 164. — [5] Röm. 9, 3. 8.
[6] Vgl. Röm. 2, 28 f. Gal. 4, 29. — [7] Gal. 6, 16.
[8] Lev. 7, 6. 14 f. Deut. 12, 11 f.
[9] Bei den Schuld- und Sündopfern den Priester allein. Lev. 6, 25 f. Num. 5, 5 ff.
[10] Exod. 20, 24. Vgl. zum Ausdruck *κοινωνοί* 20. 2 Kor. 1, 7. 1 Petr. 5, 1; zu *θυσιαστήριον* Matth. 5, 23 f.; 23, 18. Hebr. 7, 13.
[11] Schon Chrysostomus macht hierauf aufmerksam.

einst vor dem Kreuzesopfer Christi bedeuteten und in Kraft des Opfers des Neuen Bundes, das sie vorbildeten, bewirkten.[1] Andere Erklärungen befriedigen nicht, da sie teils dem Wortlaute der Stelle, teils dem Kontexte wenig gerecht werden.[2]

c) Götzendienst Dämonendienst (19—22). — 19. Was will ich nun damit sagen? Daß das Götzenopfer etwas sei oder daß der Götze etwas sei? 20. Nein, aber daß die Heiden, was sie den Götzen opfern, Dämonen opfern und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr Genossen der Dämonen werdet. 21. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen, ihr könnt nicht am Tische des Herrn Anteil haben und am Tische der Dämonen. 22. Oder fordern wir die Eifersucht des Herrn heraus? Sind wir etwa stärker als er?

Die vorgeführten Analogien geben deutlich zu verstehen, daß die Teilnahme an den Götzenopfermahlen ein Teilhaben an den Götzenopfern und somit Götzendienst ist und zur Gemeinschaft mit den Götzen führt. Nun aber hatte Paulus vordem (8, 4) die Tatsache festgestellt, daß die heidnischen Götzen gar nicht existieren. — Diesen anscheinenden Widerspruch, der ja auch den Lesern des Briefes nicht entgehen konnte, will der Apostel vorerst lösen, bevor er das Gesagte ausdrücklich auf die Götzenopfermahle anwendet. Zu diesem Zwecke wirft er die Fragen auf: **19:** *Τί οὖν φημί;*] Was er denn nun mit den Analogien sagen wolle? — *ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν ἢ ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν;*] Behauptet er etwa, daß das Götzenopfer etwas sei, d. h., daß es sei, wofür die Heiden es halten, nämlich ein den Göttern geweihtes Opfer, oder daß ein Götze, wie ihn die Heiden vorstellen, etwas, d. h. eine wirklich existierende Gottheit sei? Keineswegs sagt und behauptet er dieses. — **20a:** *ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν τὰ ἔθνη δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν*] Aber das sagt er, daß die Heiden, was sie opfern, tatsächlich Dämonen opfern und nicht Gott, dem allein das Opfer gebührt, daß also die Götzenopfer in Wahrheit ein Kult der Dämonen sind und somit die Teilnahme an den Götzenopfermahlen notwendig zur Gemeinschaft mit den Dämonen führt.

Τί οὖν φημί blickt auf 15b zurück. — Die Fragesätze *ὅτι* ꝛc. postulieren eine verneinende Antwort, an die sich das gegensätzliche *ἀλλά* anschließt. — Wenn Paulus behauptet, daß die Heiden ihre Götzenopfer

[1] Cornely (Arndt).

[2] Unrichtig ist die häufige Erklärung (Est., Corn. a Lap., Menoch., Tir., Niglutsch u. a.), Paulus wolle sagen, Israel sei durch die Feier der Opfermahle teilhaftig der auf dem Altare dargebrachten Opfer; denn es handelt sich schließlich um die Gemeinschaft mit dem, welchem das Opfer dargebracht wurde (vgl. 20). — Wenn andere den Apostel auf das alttestamentliche Bundesvolk verweisen lassen, dessen Opfer und Opfermahle nur zur Gemeinschaft mit dem Opferaltar, nicht aber zur Gemeinschaft mit Gott führten, so ist dies sachlich nicht ganz richtig:

tatsächlich dämonischen Geistern darbringen,[1] so will er die heidnischen Götzen nicht mit den bösen Geistern identifizieren, wohl aber sagen, daß das Heidentum, als Ganzes betrachtet, unter dem Einflusse böser Mächte stehe und der heidnische Kult mit den Greueln der Völlerei, der Wollust und Grausamkeit (Menschenopfer) im letzten Grunde Werk und Dienst der Dämonen sei.[2] — *Δαιμόνια* sind hier wie fast ausnahmslos im Neuen Testament[3] die diabolischen Geister, Satan (der Fürst der Welt) mit seinen Engeln.[4]

Nun folgt (20b—22) in wuchtigen, lapidaren Sätzen die Anwendung der vorgeführten Analogien auf die Teilnahme an den Götzenopfermahlen.

20b: *Οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι*] Die Teilnahme an den Opfermahlen führt zur Gemeinschaft mit jenen, denen das Opfer dargebracht wird. Paulus aber will es nicht, er kann es nicht gestatten, daß die Gläubigen Teilhaber am Dämonenkult werden, sich mit den Dämonen in Verbindung setzen, ihre Zugehörigkeit zu den Dämonen bekennen. — Warum will er es nicht? **21:** *οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων*] Weil es ganz unmöglich ist, daß Gläubige nacheinander beim eucharistischen Mahle den Kelch des Herrn trinken und bei den heidnischen Opfermahlen den Kelch der Dämonen; — *οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων*] weil es ohne Treubruch und schwerste Beleidigung Christi unmöglich ist, am Tische des Herrn teilzuhaben und Gäste am Tische der Dämonen zu sein. Das eine schließt das andere völlig aus.[5] — **22:** *Ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον;*] Oder fordern wir durch unser Verhalten[6] die Eifersucht des Herrn, mit der er über sein Eigentum wacht,[8] und damit sein Zorngericht heraus?[7] Das wäre gefährlichste Vermessenheit: *μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμέν;*] Sind wir etwa stärker als er,[9] daß wir solches wagen dürften und sein Gericht nicht zu

---

andererseits bleiben *κατὰ σάρκα* und wohl auch das gebrauchte Präsens unberücksichtigt. Letzteres gilt auch der Erklärung (Bisping — Lietzmann), Paulus gebrauche *θυσιαστήριον* statt Gott.

[1] Vgl. Deut. 32, 17 (LXX), welche Stelle Paulus hier zu zitieren scheint. Ps. 95 (96), 5. Is. 65, 11. Apok. 9, 20. Justinus, Apol. I, 5. 9 u. ö.

[2] Vgl. 12, 2. 2 Kor. 4, 4. 1 Tim. 4, 1. Apok. 16, 13 f. Simar, S. 69. Döllinger, Christentum und Kirche, S. 173 f.

[3] Vgl. dagegen Act. 17, 18.

[4] Vgl. Matth. 9, 34. Luk. 4, 35. Joh. 10, 21. Jak. 2, 19 u. ö. — Auch Plutarch (De defectu orac. 13) führt alles Barbarische und Grausame an den heidnischen Kulten auf böse Geister zurück.

[5] Ambrosiaster: Qui calicem daemoniorum bibit, calici Domini insultat, et cum mensae daemoniorum communicat, mensae Domini id est altari obstrepit et Domini corpus crucifigit. Estius: Nulla enim maior inimicitia quam inter Christum et daemonia.

[6] Estius: Ad rivalem et hostem ipsius diabolum transeuntes?

[7] Exod. 34, 14.

[8] Estius: Sumpta metaphora a mulieribus, quae viris suis contemptis non verentur adulteros admittere.

[9] Job 37, 23.

fürchten hätten? Wahrhaftig, das Schicksal Israels in der Wüste wäre auch unser Los.[1] Damit schließt der Abschnitt.

20b. *Οὐ θέλω* ist hier Ausdruck entschiedenster Verurteilung. — 21 ist Begründung zu 20b. *Οὐ δύνασθε* steht selbstverständlich von der sittlichen Unmöglichkeit. — *Ποτήριον κυρίου* Kelch des Blutes des Herrn; *ποτήριον δαιμονίων* Kelch des Dämonen (durch Libation) dargebrachten Trankes. *Τράπεζα κυρίου* ist der Opferaltar, von dem das Fleisch und Blut des Herrn gereicht wird; *τράπεζα δαιμονίων* der Altar mit den den Dämonen geopferten Gaben.[2] — 22. Der Fragesatz: *ἢ παραζηλοῦμεν* ꝛc., schließt sich an *οὐ δύνασθε* in 21 an und stellt die Folge des entgegengesetzten Verhaltens vor Augen: Ihr könnet nicht oder, wenn wir Gläubige dies trotzdem tun, so fordern wir heraus. Die Frageform mit dem Indikativ,[3] der auf Tatsachen anspielt (8, 10), dient der Lebhaftigkeit der Darstellung. Die Annahme eines Conjunct. delib. ist nicht begründet.[4] *Παραζηλοῦν* wird die Bedeutung haben: die Eifersucht (und damit den Zorn) Gottes herausfordern.[5] Die kommunikative Redeweise mildert einigermaßen die scharfen Worte. — *Ἰσχυρότεροι* könnte ironisch auf die „Starken" gehen.

IV. Praktische Anweisungen über den Genuß des Götzenopferfleisches außerhalb der Opfermahle (10, 23—30).

Nach entschiedenster Verurteilung der Teilnahme an den Götzenopfermahlen erteilt Paulus nunmehr über den Genuß des Opferfleisches außerhalb der Opfermahle hinsichtlich konkreter Fälle, die ihm etwa von den Korinthern vorgelegt worden waren, praktische Anweisungen (25—30). Vorausgeschickt werden allgemeine Normen, nach denen sich diese Frage gegenüber der christlichen Freiheit, auf die sich die Korinther auch in dieser Sache berufen haben mochten, erledigt (23. 24).

1. Allgemeine Normen (23. 24). — 23. Alles ist erlaubt, aber nicht alles frommt. Alles ist erlaubt, aber nicht alles erbaut. 24. Keiner suche das Seine, sondern (jeder) das, was des andern ist.

[1] 10, 6 ff.

[2] Vgl. zu dieser Bedeutung von *τράπεζα* Mal. 1, 7. Ez. 44, 16. Is. 65, 11. Sieh weitere Belege aus den Vätern und Profanschriftstellern bei Cornely, Conc. Trid., sess. XXII, cap. 1 fin.: Haec illa munda oblatio est, ... quam Dominus per Malachiam (1, 11) ... praedixit et quam non obscure innuit apostolus Paulus Corinthiis scribens (1 Kor. 10, 20 f.), cum dicit, non posse eos qui participatione mensae daemoniorum polluti sint, mensae Domini participes fieri, per mensam altare utrobique intellegens. Das Konzil findet also an unserer Stelle einen Beweis für den Opfercharakter der heiligen Eucharistie. — [3] B. Weiß faßt den Satz als Aussagesatz.

[4] Thomas: Provocare volumus.

[5] Röm. 10, 19; 11, 14. Chrysostomus: Wollen wir ihn auf die Probe stellen, ob er uns strafen könne? Wollen wir ihn reizen, indem wir zu den Feinden übergehen? — Im gleichen Sinn ist aemulemur der Vulgata zu nehmen, obwohl ich einen Beleg hiefür nicht finde. — Invidemus (Ambrst., Thom.[2]) gibt keinen passenden Sinn.

23: *Πάντα ἔξεστιν,*[1] *ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει*] Alles, was nicht an sich sündhaft ist, ist dem, der die rechte Erkenntnis hat, grundsätzlich gestattet;[2] aber nicht alles, was erlaubt ist, dient dem Handelnden zum Nutzen. — *Πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*] All dies ist dem Genannten an sich erlaubt; aber nicht alles dient zur geistigen Erbauung des Nächsten. Gar manches, was an sich zu tun freisteht, kann dem Nächsten zum Ärgernis gereichen und wird dadurch sündhaft.

24: *Μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου*] Keiner suche also in derlei Dingen das Seine, d. h., keiner mache in derlei Dingen seine Freiheit, sein Recht geltend, sondern jeder sehe stets und überall auf das Wohl des Nächsten.[3] So wird er diesen erbauen und sich nützen.

Paulus redet hier und im folgenden direkt zu den Aufgeklärten (vgl. 28 f.), belehrt aber indirekt auch die Schwachen. *Συμφέρει* wird hier auf den eigenen geistigen Nutzen,[4] *οἰκοδομεῖ* auf die Erbauung des Nächsten gehen,[5] 24[6] als Folgerung aus 23 die Norm für das rechte Verhalten in den genannten Dingen enthalten. Es ist aber wegen 24 und 33 auch möglich, daß *συμφέρει* durch *οἰκοδομεῖ* näher bestimmt wird und beide Aussagen auf den Nächsten gehen. Zu 24 b ergänze *ἕκαστος*. Eine Ergänzung zu 24 a[7] ist unnötig.

2. Konkrete Fälle (25—30). — 25. Alles, was auf dem Markte verkauft wird, esset, ohne um des Gewissens willen nachzuforschen. 26. Des Herrn ist ja die Erde und was sie erfüllt. 27. Wenn ein Ungläubiger euch zu Tische lädt und ihr wollt hingehen, so esset alles, was man euch vorsetzt, ohne um des Gewissens willen nachzuforschen. 28. Sagt aber jemand zu euch: das ist Opferspeise, dann esset nicht, und zwar um dessentwillen, der das euch angezeigt hat, und um des Gewissens willen. 29. Ich meine aber nicht das eigene Gewissen, sondern das des andern. Denn wozu wird meine Freiheit von einem fremden Gewissen beurteilt? 30. Wenn ich mit Dank am Mahle teilnehme, was werde ich dafür gelästert, wofür ich Dank sage?

a) Der Genuß des Opferfleisches ist in jenen Fällen gestattet, in denen es sich bloß um das eigene Gewissen handelt.

1. Fall: **25:** *Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε*] Alles Fleisch, das auf dem Markte[8] feilgeboten und verkauft wird, mögen

---

[1] Vulg. Klem.: Mihi licent. — [2] Vgl. zu 8, 6.
[3] Bern. a Pic.: Non ius, sed caritas actionum vestrarum sit regula.
[4] Vgl. 6, 11, doch dürfte der Sinn dort und hier nicht ganz derselbe sein.
[5] Chrys., Thom. u. a. — [6] Vgl. 33; 13, 5. Röm. 15, 1 ff. Phil. 2, 4. 21.
[7] Estius: Neglecto et posthabito communi multitudinis bono.
[8] *Μάκελλον* eigentlich Viktualienmarkt, hier wohl = Fleischmarkt. Hap. leg.

die Korinther zu Hause unbedenklich essen, — *μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν*] ohne aus Rücksicht auf das (eigene) Gewissen irgendwelche Nachforschung anzustellen, woher es kommt, ob es etwa Opferfleisch sei. Solche Nachforschung ist für sie wegen ihres unbefangenen Gewissens völlig unnötig und zwecklos. — **26:** *τοῦ κυρίου γὰρ*[1] *ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς*] Es sagt ja das Gotteswort der Schrift:[2] des Herrn Eigentum ist die Erde und womit sie erfüllt ist;[3] Gottes Eigentum aber ist an sich gut und heilig[4] und sein Gebrauch kann wohl das ungehorsame, irrende Gewissen der Schwachen beflecken (8, 7), nicht aber das Gewissen jener, die die rechte Erkenntnis haben. Gottes Eigentum ist aber auch das Fleisch, das in keinem Zusammenhang mehr mit dem Götzenopfer steht.

2. Fall: **27:** *Εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι*] In gleicher Weise mögen sie sich verhalten, wenn jemand von den Ungläubigen (Heiden) sie zu einem Privatmahle ladet[5] und sie willens sind, der Einladung Folge zu leisten (was sie sich freilich reiflich überlegen sollten);[6] — *πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν*] Auch in diesem Falle mögen sie alles (Fleisch), was ihnen vorgesetzt wird,[7] unbedenklich essen, ohne aus Rücksicht auf das (eigene) Gewissen irgendwelche Nachforschung darüber anzustellen, woher es stammt.

Nach der hier gegebenen Erklärung der schwierigen Stelle redet Paulus zu den aufgeklärten Gläubigen[8] und hat Fälle im Auge, in denen der Gläubige auf niemand als auf sich selbst Rücksicht zu nehmen hat und ein Ärgernis nicht zu befürchten ist. Beide Voraussetzungen sind wohl begründet. Die Richtigkeit der ersten ergibt sich (abgesehen davon, daß der Apostel im ganzen Abschnitt mit den aufgeklärten Korinthern verhandelt) einmal daraus, daß die V. 25—29 sich an die nämlichen Gläubigen richten und diesen in 28f. eine Person gegenübergestellt wird (*τις, τὸν μηνύσαντα, τοῦ ἑτέρου*), unter der sicher auch ein schwacher Bruder verstanden werden kann. Zudem scheint es mir höchst unwahrscheinlich, daß Paulus auch den schwachen Brüdern mit ihrem hinsichtlich des Genusses des Opferfleisches irrigen Gewissen die Weisung gegeben habe, in den in 25 und 27 vorgeführten Fällen das Fleisch unbedenklich, ohne Nachforschung über seine Herkunft, zu genießen. Und vollends, wie kann die

[1] Fehlt in der Vulgata.
[2] Ps. 23 (24), 1.
[3] Zu *πλήρωμα* vgl. Mark. 6, 43; 8, 20. Die Worte des Ps. gehörten nach Talm. babyl. (Schabbath f. 119[a]) zum jüdischen Tischgebet.
[4] Act. 10, 15. 1 Tim. 4, 4. — Ambrosiaster: Non potest immundum esse, quod Domini est.
[5] Vgl. zum Ausdruck *καλεῖ* Luk. 7, 39; 14, 9.
[6] Chrysostomus: Er gebietet und befiehlt ihnen nicht, hinzugehen, verwehrt es ihnen aber auch nicht. Bern. a Pic.: Hoc (si vultis) addit, forte ut innuat, melius se facturos, si non eant. Pseudo-Hieronymus: Tunc sane debet Christianus ad infidelem ire, si novit esse profectum
[7] Vgl. zum Ausdruck Luk. 10, 8.
[8] Thom., Est., Bern. a Pic. — Göbel, B. Weiß u. a.

Aussage in 29 auch für die Schwachen mit dem irrigen Gewissen gelten?[1] Richtig ist freilich, daß der Apostel namentlich durch das Schriftwort in 26 zugleich die Schwachen über die Nichtigkeit ihres Vorurteiles belehren und zu den Starken emporheben will.[2] — Die Richtigkeit der zweiten Voraussetzung erhellt aus dem gegensätzlichen Fall in 28f. Damit ist aber meines Erachtens zugleich sehr wahrscheinlich, daß Paulus in der zweimaligen (25. 27) Bestimmung *διὰ τὴν συνείδησιν* das Gewissen der Gläubigen meint, zu denen er redet. Dies dürfte aber auch daraus hervorgehen, daß einerseits hier zu *συνείδησιν* jeder Zusatz fehlt und daß andererseits der Apostel in 28f. zur Verhütung eines Mißverständnisses ausdrücklich erklärt, er meine nicht das eigene Gewissen, sondern das des andern. — Nach dem Gesagten kann der Sinn der Weisung: *ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν*, nicht der sein: Esset, ohne nachzuforschen, damit euer Gewissen nicht beunruhigt und befleckt wird[3] (es handelt sich ja um das Gewissen Aufgeklärter); vielmehr muß sie (ohne wesentliche Verschiedenheit) entweder den Sinn haben: Esset, ohne aus Rücksicht auf euer Gewissen irgendwelche Nachforschung anzustellen (bei diesem Sinne gehört *διὰ τὴν συνείδησιν* zu *ἀνακρίνοντες*), oder: Esset, ohne nachzuforschen, wegen eures unbefangenen Gewissens (*διὰ τὴν συνείδησιν* mit *ἐσθίετε* verbunden).[4] — Unmöglich dünkt mir aber auch die Erklärung nicht, die bei *διὰ τὴν συνείδησιν* an das Gewissen des Nächsten denkt und also *τοῦ ἑτέρου* (29) ergänzt.[5]

b) Der Genuß des Opferfleisches unerlaubt, wo das Gewissen des Nächsten in Frage kommt (28—30).

28: *Ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· Τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν*] Falls aber irgendeiner der Teilnehmer am Privatmahle sie aufmerksam machen sollte, daß das vorgelegte Fleisch heilige Opferspeise sei, — *μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν*] dann sollen sie sich des Fleischgenusses enthalten, und zwar um dessentwillen, der die Anzeige gemacht hat, und aus Rücksicht auf das Gewissen, d. h., um nicht das Gewissen eines andern zu verletzen oder ihn zu verleiten, gegen sein Gewissen zu essen und so sich zu beflecken (8, 7). — Der Apostel fügt hier ausdrücklich bei: **29a:** *συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἑτέρου*] er meine diesmal nicht (wie früher) das eigene unbefangene Gewissen, sondern das Gewissen des Nächsten.

Der Apostel schildert hier eine Szene beim heidnischen Gastmahl:[6] Einer der Gäste macht, ohne daß eine bezügliche Anfrage seitens der

[1] Ambrosiaster: Hoc perfectis loquitur.

[2] Nur in diesem Sinne muß man jenen (z. B. Cornely) beistimmen, die die apostolischen Weisungen auf alle Gläubigen beziehen.

[3] Chrys., Ambrst., Schaefer u. a.

[4] Bern. a Pic.: Propter conscientiam, in qua scitis et persuasi estis, idolum nihil esse et idolothytum nihil impurum habere in se. Estius: Haec enim scientia debet omnem istiusmodi inquisitionem excludere. Vgl. Steenkiste — Göbel u. a.

[5] Herv.[1], P. Lomb., Thomas: Propter conscientiam infirmorum.

[6] Eine analoge Anwendung auf den Fall in 25 liegt nahe.

Gläubigen gestellt wurde, die geladenen Christen auf das vorgesetzte Opferfleisch aufmerksam. — *Τίς* wird in seiner allgemeinen Bedeutung zu belassen und die Frage, wer darunter gemeint sei, gar nicht zu stellen sein.[1] Doch liegt es (wegen *ἱερόθυτον*[2]) sehr nahe, zunächst an einen heidnischen Gast[3] (oder an den Gastgeber) zu denken, der in freundschaftlicher Gesinnung auf die Opferspeise aufmerksam macht, weil er meint, daß das Essen derselben für die Christen unstatthaft sei. — In diesem Falle nun verbietet Paulus vom vorgesetzten Opferfleisch zu essen, und zwar, wie ich meine, aus zweifachem Grund: einmal aus Rücksicht auf den genannten Gast (*δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα*),[4] da ja die Nichtbeachtung seiner Warnung nur einen üblen Eindruck auf ihn machen konnte und ihn vom Christentum abstoßen mußte;[5] sodann aus Rücksicht auf das schwache Gewissen eines anwesenden ängstlichen Gläubigen. Ich verstehe also *τὴν συνείδησιν* (*τοῦ ἑτέρου* 29) nicht vom Gewissen der Heiden, sondern vom irrenden Gewissen der schwachen Gläubigen.[6] Letztere Beziehung ergibt sich ungezwungen aus dem Gegensatz zum Gewissen der Aufgeklärten (25. 27) und daraus, daß die Berücksichtigung des Gewissens der schwachen Brüder eine Hauptforderung des ganzen Abschnittes ist (8, 7 ff.). — *Τὴν ἑαυτοῦ* das eigene Gewissen dessen, der gewarnt wurde.[7]

Begründung, warum im genannten Fall nicht die Rücksicht auf das eigene Gewissen, sondern lediglich die Rücksicht auf das Gewissen des Nächsten entscheidend ist (29b. 30).

29b: *Ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;*] Es ist ja zweck- und sinnlos, daß über die Freiheit, die der Aufgeklärte in indifferenten Dingen hat, vom Gewissen eines andern gerichtet und beurteilt wird; die Freiheit der eigenen Überzeugung untersteht nicht dem Gericht und dem Urteil eines fremden Gewissens.[8]

30: *εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ;*] Wenn ein aufgeklärter Christ für seine Person mit Dank an

[1] Estius (sive fidelis sive infidelis), Bern. a Pic., Cornely, Schneedermann u. a.

[2] Im Munde eines Christen wäre dieser Ausdruck (hap. leg.) doch einigermaßen befremdend, wenn auch beim Mahl eines Heiden nicht ganz unmöglich. Die Lesung *εἰδωλόθυτον* ist wohl sicher Korrektur.

[3] Chrys., Theoph., Just., Bisping, Schaefer — Bachmann, Kühl u. a. Ausschließlich einen schwachen Christen verstehen Thom., Meßmer — Godet, B. Weiß, Bousset u. a. Dafür ist das Pronomen zu unbestimmt.

[4] Vgl. zum Ausdruck Luk. 20, 37. 2 Mach. 3, 7; 6, 11.

[5] Ähnlich Petr. Lomb. (nach Ambrst. und Herv.): Ne credat te manducare sub veneratione idoli et glorietur in superstitione sua . . . et confirmabitur in errore suo. Vgl. Chrys.

[6] Chrys., P. Lomb., Thom., Est., Corn. a Lap., Bisping — Heinrici u. a. — Andere (Bern. a Pic., Meßmer — Bachmann u. a.) beziehen *δι' ἐκεῖνον* und *καὶ τὴν συνείδησιν* auf dieselbe Person, mit der sie auch meist *τοῦ ἑτέρου* identifizieren. Cornely nimmt *τοῦ ἑτέρου* ganz allgemein (tum eius, qui monet, tum aliorum, qui testes adsunt), trotzdem er *τὴν συνείδησιν* vom Gewissen des *μηνύσας* versteht.

[7] Über den Wechsel des Pronomens *ἑαυτοῦ* (Vulgata: tuam) vgl. Gal. 6, 1.

[8] Vgl. Röm. 14, 16.

Gott am Mahle Anteil hat, die vorgesetzte Speise mit gutem Gewissen dankbar als Gottesgabe genießt, mit welchem Grund und Recht wird er von anderen (als Götzendiener) verlästert wegen einer Sache, für die er selbst Dank sagt und Gott die Ehre gibt? — Soweit es also auf ihn und sein Gewissen ankommt, ist und bleibt der Genuß des Opferfleisches auch im vorgeführten Fall erlaubt. Die Freiheit seines eigenen Gewissens bleibt unberührt. Nur die schonende Rücksicht auf das Gewissen des Nächsten verlangt Enthaltung, damit diesem kein Anlaß zum Richten und Urteilen gegeben, damit er nicht zum Sündigen verleitet werde.[1] — Zugleich wird mit diesen Fragen das Verhalten des Nächsten indirekt als fehlerhaft und Unrecht hingestellt.

Nicht selten wird 29b und 30 als weitere Begründung dafür angesehen, daß der aufgeklärte Christ im angegebenen Falle wegen des Gewissens des andern sich des Essens des Opferfleisches zu enthalten habe. Der Sinn wäre im wesentlichen dieser: Warum (wozu) soll der Aufgeklärte durch das Essen Anlaß geben, daß seine Freiheit vom fremden Gewissen, das sich dadurch verletzt fühlt, gerichtet und verurteilt wird? Warum soll er, wenn er die Speise mit Dank gegen Gott genießt, Anlaß geben, daß er gelästert wird?[2] Also soll er sich enthalten, um den Nächsten nicht zum Richten und Lästern zu reizen. — Nach anderen soll der Apostel speziell den Widerspruch betonen, in dem sich der Aufgeklärte durch den rücksichtslosen Gebrauch der Freiheit bewegt, indem er nämlich Erlaubtes tut und Sündhaftes bewirkt, Gott ehren will und Gottes Verunehrung veranlaßt.[3] Aber beide Erklärungen werden dem Wortlaut der Stelle wenig gerecht und lassen die so stark betonte Aussage *οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ* unberücksichtigt. Beachte auch das zweimalige betonte *ἐγώ*. Erstere Erklärung gäbe übrigens auch einen matten Sinn. — Die beiden Fragen stehen parallel; die zweite ist die gesteigerte erste.

V. 29. *Ἵνα τί* (eigentlich damit was geschehe) fragt nach dem Zwecke.[4] — V. 30. *Χάριτι* (Dativ. modi)[5] unter Dank[6] und geht auf

[1] Vgl. hiezu Cornely, Meßmer, Weinhart, Arndt, Schnedermann, B. Weiß, Göbel, Kühl u. a. Aus dem gleichen Grunde verbietet das Apostoldekret (Act. 15, 29) den Heidenchristen das Essen des Opferfleisches, um nämlich den Judenchristen (und Juden) zunächst in Syrien und Zilizien kein Ärgernis zu geben. Vgl. über die Geltung und Beachtung des Dekretes R. Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz in den ersten Jahrhunderten (1903), S. 12 ff.

[2] Ambrosiaster: Cum ab idoli devotione conscientia sit libera, quid opus est, ut putetur quia venerationis causa edat idolis immolata? ... quid opus est arbitari hoc aliquem, quia ego idolo devotus sum, dum non horreo, quae oblata sunt idolo, hoc est, blasphemor? Estius: Nulla ratione committere debeo nec occasionem dare, ut alius erroneam et infirmam conscientiam habens, iudicet, i. e. damnet libertatem meam, qua possum indifferenter quidvis edere ... Committere non debeo, ut alius mihi maledicat aut male de me loquatur, propter id pro quo Deo gratias ago. Ähnlich Chrys., Pf.-Hier., Thom., Corn. a Lap., Bisping u. a. — [3] Vgl. Schaefer.

[4] Matth. 9, 4; 27, 46. Luk. 13, 7. Act. 7, 26. [5] Vgl. 11, 5. Eph. 2, 5. Hebr. 6, 17.

[6] Vulgata: Cum gratia. Thomas: Cum gratiarum actione. Vgl. zu dieser Bedeutung 15, 57. Röm. 6, 17. — Die Bedeutung „Gnade Gottes" (Chrys., Ambrst., Herv. u. a.) ist durch das parallele *εὐχαριστῶ* ausgeschlossen.

das Tischgebet. Zu *μετέχω* ergänzt sich von selbst: an der vorgesetzten Speise. — *Βλασφημοῦμαι* ist Passiv; das Wort in medialer Bedeutung zu nehmen (= me vitupero) ist weder nötig noch, weil gegen den Sprachgebrauch, zulässig.[1] — Der Übergang zur ersten Person der Einzahl verleiht den Aussagen große Emphase.[2] Paulus verteidigt im Namen der Aufgeklärten die Freiheit des eigenen Gewissens.

V. Schlußermahnungen (10, 31—11, 1).

31. Ob ihr also esset oder trinket oder etwas anderes tut, tut alles zur Ehre Gottes. 32. Erweist euch unanstößig den Juden und Griechen und der Gemeinde Gottes, 33. sowie auch ich in allen Stücken allen zu Gefallen bin, indem ich nicht meinen Vorteil suche, sondern den der vielen, auf daß sie des Heiles teilhaftig werden. 11, 1. Seid meine Nachahmer, wie ich Christi Nachahmer bin.

Der Apostel faßt hier gleichsam das Fazit der Darlegungen des ganzen Abschnittes in einer doppelten, allgemein gültigen Ermahnung zusammen.

Die erste Ermahnung betrifft das Verhalten der Gläubigen gegen Gott. — **31:** [*Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε*] Sei es, daß sie essen oder trinken oder sonst etwas[3] tun, alles ohne Ausnahme sollen sie zur Ehre Gottes verrichten. All ihr Tun und Lassen geschehe in der Absicht, Gottes Ehre zu fördern, und in der Art und Weise, daß Gott dadurch verherrlicht wird.[4] Dies das höchste und seligste Ziel, das die Erkenntnis und Liebe Gottes den Gläubigen vorzeichnet und das sie im großen und kleinen getreulich und standhaft verfolgen sollen.

Οὖν (auch zu 32 gehörig) folgert aus der Darlegung des ganzen Abschnittes allgemein gültige Grundsätze für das rechte Verhalten der Gläubigen.[5] Die Mahnung des Verses ist deshalb (wie die Mahnung in 32) ganz allgemein zu verstehen und nicht etwa auf die im Abschnitt behandelten Gegenstände (aber auch nicht auf indifferente Dinge)[6] einzuschränken. Selbstverständlich kann sündhaftes Handeln niemals zur Ehre Gottes gereichen. — Die Weisung: *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε* wird als apostolischer Befehl[7] aufzufassen sein und sowohl auf die habituelle Intention[8] als auch auf die Art und Weise des Tuns[9] gehen.

---

[1] Gegen Cornely.
[2] Vgl. Gal. 6, 1. — Vgl. zum Inhalt des Verses Röm. 14, 6. 1 Tim. 4, 4 f.
[3] Vulgata: Aliud quid.
[4] Vgl. Matth. 5, 16. Röm. 15, 7. Eph. 1, 12. Phil. 1, 11. Kol. 3, 17. 1 Petr. 4, 11.
[5] Chrys. — [6] Gegen Cornely. — [7] Vgl. hierüber Estius.
[8] Thomas zu Kol. 3, 17: Non est necessarium, ut omnia referantur in Deum actu, sed habitu.
[9] Ambrosiaster: In gloriam Dei aliquid fit, cum in actibus et conversatione christiani laudatur Deus. Vgl. Pk.-Hier. Thomas: Non solum vox tua sonet laudes Dei, sed etiam opera tua concordent cum voce tua. Cum enim Deus laudatur de bono opere, Deum laudas.

Die zweite von der ersten nicht zu trennende[1] Ermahnung regelt das Verhalten der Gläubigen gegen die Mitmenschen: **32:** *Ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ*] Ihr Wandel soll sich so gestalten, daß sie weder den Juden noch den Heiden noch der heiligen Gottesgemeinde irgendwie Anstoß geben, vielmehr alle erbauen, allen nutzen.[2]

Ἀπρόσκοποι hier = non offendentes.[3] — Juden und Hellenen (= Heiden überhaupt) umfassen im Gegensatz zur Gemeinde Gottes[4] die außerchristliche Welt, mit der die Korinther verkehren mußten.

Um den Korinthern die Befolgung der eben gegebenen Vorschrift zu erleichtern, verweist sie der Apostel nochmals auf sein Verhalten[5]: **33:** *καθὼς κἀγὼ πᾶσιν ἀρέσκω*] So ist auch er in allen erlaubten Dingen allen zu Gefallen, — *μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ συμφέρον, ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν*] opfert willig seine Freiheit und sucht nicht seinen persönlichen zeitlichen Nutzen und Vorteil, sondern den Nutzen der vielen,[6] — *ἵνα σωθῶσιν*] und zwar zu dem Ziele, daß sie des höchsten Gutes, des Heiles teilhaftig werden.

Πάντα = in allen (erlaubten) Stücken. Zum Akkusativ vgl. 9, 25. — *Ἀρέσκω* ich suche zu gefallen.[7] — *Τῶν πολλῶν* = der vielen, denen der Apostel zu gefallen sucht; sachlich = *πάντων* (9, 22).

Schließlich richtet er die direkte Forderung an sie: **1:** *Μιμηταί μου γίνεσθε*] Sie sollen seine, des Vaters (4, 15), Nachahmer werden, dem Beispiele seiner selbstlosen, opferbereiten Liebe, das er ihnen gibt, nacheifern. — Damit aber diese Aufforderung nicht als Anmaßung erscheine, fügt er demütig bei: *καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ*] wie auch er ein Nachahmer Christi ist, wie auch er sich bestrebt, Christo, dem heiligsten Musterbilde grenzenloser, hingebendster Liebe zu den Menschen, nachzueifern.[8]

---

[1] Thomas: Quasi dicat: Ut omnia in gloriam Dei fiant, sine offensione estote.

[2] Chrysostomus: Wenn wir Licht und Sauerteig, Sterne und Salz sind, so sollen wir leuchten und nicht verfinstern, zusammenhalten und nicht zerstreuen, die Ungläubigen an uns ziehen und nicht abschrecken.

[3] Phil. 1, 10. Act. 24, 16 (in anderer Bedeutung).

[4] Estius: Hanc intellige tam in genere quam in membris eius singulis.

[5] Vgl. 9, 19 ff.

[6] Thomas: Ecce optimus modus placendi omnibus, si omnium utilitas, non privatum commodum procuretur.

[7] Röm. 15, 2. 1 Thess. 2, 4. — Thomas: Placere volebat hominibus propter Deum, non propter se.

[8] Röm. 15, 3. Eph. 5, 2. Phil. 2, 5 ff. — Chrysostomus: Das ist die Regel des vollkommensten Christentums, das ist das vollkommenste Gesetz und der höchste Gipfel der Vollkommenheit, dem nachzustreben, was gemeinnützig ist; das zeigt er auch durch den Beisatz: Sowie auch ich es bin von Christus; denn nichts macht uns so zu Nachfolgern Christi als die Sorge um das Wohl des Nächsten.

VII. Über die Verschleierung der Frauen beim Gottesdienste.

(11, 2—16.)

Der Abschnitt ist gegen ein Stück Frauenemanzipation in der korinthischen Gemeinde gerichtet. Folgend der hellenischen Sitte, nach der die Frauen den heidnischen Kulthandlungen unverschleiert anwohnten, und vielleicht mehr noch in falscher Auffassung der von Paulus verkündeten Gleichheit beider Geschlechter vor Gott (Gal. 3, 28), pflegten christliche Frauen in Korinth ohne Schleier an den religiösen Gemeindeversammlungen teilzunehmen.

Dagegen nun nimmt der Apostel mit Entschiedenheit Stellung. Nach vorausgeschicktem Lobe der Gemeinde (2) legt er die Rangordnung in der Gottesgemeinde dar (3) und führt aus, was sich daraus für das Verhalten beim öffentlichen Gottesdienst ergibt (4—6). Sodann zeichnet er die Stellung des Mannes und Weibes im Lichte der Schöpfungstat und in der Gemeinschaft des Herrn (7—12). Endlich appelliert er an das natürliche Anstandsgefühl (13—15) und verweist auf die allgemeine christliche Sitte (16).

1. Einleitung: Lob der Gemeinde (2). — Ich lobe euch aber, daß ihr in allem meiner eingedenk seid und an den Anordnungen, wie ich sie euch übergeben habe, festhaltet.

2: *Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς,*[1] *ὅτι πάντα μου μέμνησθε*] Vorerst spricht Paulus sein Lob über die Korinther aus,[2] daß sie in allen Stücken seiner eingedenk sind, — *καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε*] und daß sie getreulich an den Anordnungen festhalten, wie er sie ihnen bei seiner Anwesenheit mündlich gegeben.

Die Partikel *δέ* kann einfach überleitend sein; wird sie adversativ gefaßt, dann stellt sie das Lob des Apostels der vorangehenden Mahnung (1) gegenüber. — Das Lob richtet sich an die Gemeinde als Gesamtheit, nicht an alle einzelnen Gläubigen; dasselbe ironisch zu verstehen,[3] ist unbegründet. Sehr wahrscheinlich aber nimmt Paulus damit Rücksicht auf eine Äußerung, die im Gemeindebrief stand.[4] — Aus *πάντα* = in allen Stücken (10, 33) ergibt sich, daß unter *μοῦ μέμνησθε* nicht sosehr ein Gedenken der Person als der Weisungen des Apostels gemeint ist. — *Παραδόσεις* kann ganz allgemein genommen werden,[5] aber nach dem Zusammenhang mit den folgenden Ausführungen werden in erster Linie doch mündliche Anordnungen bezüglich der Lebensführung, speziell

[1] Textkritisches. DG It. Vulg. u. a. fügen *ἀδελφοί* bei, was an dieser Stelle angemessen erscheint; aber gerade deshalb ist die Auslassung schwer erklärlich.

[2] Estius: Sic paratiores reddit ad doctrinam et admonitionem sequentem obedienter ac prompte suscipiendam.

[3] Ambrst., Pf.-Hier., P. Lomb., Thom. — [4] Lietzmann.

[5] Estius: Traditiones, instituta, praecepta.

bezüglich des Gottesdienstes zu verstehen sein.[1] Daß Paulus selbst diese Anordnungen (vom Herrn oder von den Urapostеln) überkommen und also überliefert habe, liegt hier kaum im Ausdruck *παρέδωκα*.[2] — *Κατέχετε*[3] ist Indikativ.

2. Die Rangordnung in der Gottesgemeinde (3). — Ich möchte aber, daß ihr wohl verstehet, daß jeden Mannes Haupt Christus ist, das Haupt des Weibes aber der Mann, das Haupt Christi Gott.

Die sachlichen Ausführungen beginnt der Apostel mit allgemeinen Grundsätzen über die gottgewollte Rangordnung in der Gemeinde. — Durch die einführenden Worte: **3:** *Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι*] Er wolle, daß die Leser das, was er ihnen nun zu sagen im Begriffe ist, wohl verstehen, daß sie sich hierüber völlig klar werden sollen, sucht er ihre besondere Aufmerksamkeit zu wecken[4] und deutet vielleicht auch an, daß er über die zu besprechende Sache noch keine nähere Unterweisung gegeben habe. — Die Grundsätze aber, die den Korinthern zur Beherzigung vorgelegt werden, lauten: *ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν*] Jeder christliche Mann hat sein rechtmäßiges unmittelbares Oberhaupt, von dem er geleitet und regiert wird, in Christus, dem Haupte der Kirche,[5] — *κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ*] des Weibes unmittelbares Haupt ist wie in der Familie so im öffentlichen kirchlichen Leben der Gemeinde der Mann,[6] — *κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός*] das Haupt Christi, des Gottmenschen, des Erlösers des Menschengeschlechts und Hauptes der Kirche, das er durch sein Blut erworben,[7] ist Gott,[8] von dem er alle Macht empfangen hat[9] und dem er nach Besiegung aller Feinde sein Reich übergeben wird.[10] — Mit anderen Worten: Wie Christus Gott, wie der Mann Christo, so ist das Weib im kirchlichen Leben dem Manne als seinem Haupte untergeordnet. Die soziale Unterordnung des Weibes unter den Mann ist also im einheitlichen Organismus der Gottesgemeinde begründet, der letztlich seinen Grund und seine Krönung in Gott selbst hat. Sie ist darum ebensowenig Willkür als Beraubung der persönlichen Würde und Gleichwertung.[11]

Δέ hat adversative Bedeutung; es leitet einen Gegensatz zu dem eben ausgesprochenen Lobe ein. — Der dargelegte Inhalt der apostolischen Aufstellung bedarf einer näheren Erklärung. 1. Die Aussagen des Apostels

---

[1] Justinianus: Indicat fuisse praecepta, quae praecipue ad ecclesiasticam disciplinam pertinerent. Vgl. zum Ausdruck Mark. 7, 13. Act. 6, 14. 2 Thess. 3, 6. — Die Übersetzung der Vulgata (praecepta) scheint mir sinngemäß zu sein.

[2] Anders 11, 23; 15, 3.

[3] Vgl. zur Bedeutung 15, 2. 1 Thess. 5, 21. Hebr. 3, 6.

[4] Kol. 2, 1. Vgl. 10, 1; 12, 1.

[5] Kol. 1, 18. Eph. 1, 22 f. — [6] Eph. 5, 23. 1 Petr. 3, 1.

[7] Act. 20, 28. — [8] Vgl. 3, 23. — [9] 15, 26. Matth. 28, 18. Joh. 3, 35.

[10] 15, 24. — [11] Vgl. Rösler, Die Frauenfrage, 2. Aufl. (1907), S. 232 f.

im ersten und zweiten Gliede sind mit den meisten Erklärern[1] wohl mit Recht auf den christlichen Mann und das christliche Weib zu beziehen, da in den mit 3 eng verbundenen V. 4. 5 nur diese gemeint sein können und es sich im ganzen Abschnitt um Weisungen für die christliche Gemeinde handelt.[2] — Ferner geht die zweite Aussage nicht bloß auf Eheleute,[3] sondern grundsätzlich auf Verheiratete und Unverheiratete ohne Unterschied, da in 8f. 11f. zweifellos von Mann und Weib überhaupt die Rede ist.[4] Richtig wird freilich sein, daß der Apostel in erster Linie den Ehemann und das Eheweib im Auge hat, und richtig ist es insbesondere, daß ihm die Ehe als Nachbild des bräutlichen Verhältnisses Christi zu seiner Kirche vorschwebt[5] und die Wahrheit der Aussage im ehelichen Verhältnis ihren vollkommensten Ausdruck findet. Es ist aber auch nicht unmöglich, daß der Apostel von Jungfrauen gar nicht redet, weil die Unsitte, die er tadeln will, bei diesen nicht vorkam. — 2. Die dem Alten Testament[6] entnommene Metapher κεφαλή bezeichnet hier denjenigen, der rechtmäßig und unmittelbar als Oberhaupt und Herr über einem andern steht und als solcher ihn leitet und regiert.[7] In diesem Sinne steht im äußeren Leben der Gottesgemeinde unmittelbar über dem Mann, und zwar über jedem ohne Ausnahme als überirdisches Haupt nur Christus, er allein. Auch die Vorsteher der Gemeinde sind ja nur Diener des einen Herrn (4, 1) und leiten und regieren als solche in sichtbarer Stellvertretung des Herrn die Brüder.[8] Über dem Weib aber steht, wie im Kreise der Familie, so auch im äußeren Leben der Gemeinde als wahres natürliches Haupt der Mann. Wohl ist Christus als Haupt der Kirche auch das Haupt des Weibes, aber nur mittelbar; das Weib wird von Christus durch den Mann geleitet und regiert. Die häufige Nebenbedeutung der Lebensgemeinschaft kommt hier nicht in Betracht. Denn diese könnte (im zweiten Gliede) nur von der natürlichen Gemeinschaft gefaßt werden, würde überdies nur für Eheleute passen und die Folgerungen, die der Apostel im folgenden hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mann und Weib zieht, abschwächen.[9] Andererseits stehen hinsichtlich der übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Christus Mann und Weib sich völlig gleich und ist Christus in gleicher Weise unmittelbares Haupt des Weibes wie des Mannes.[10] — 3. Der

---

[1] Tertullian (De virg. vel., 7), Chrys., Ambrst., Cornely, Schaefer — Bachmann u. a.

[2] Andere fassen die Aussagen ganz allgemein und denken an das männliche und weibliche Geschlecht überhaupt, was im gewissen Sinne richtig ist (sieh zu 6, 16 Anm. 1). Vgl. Estius, der sich hiefür auf 15, 26 und Röm. 14, 9 beruft.

[3] Theoph., Augustinus (De gen. ad litt., 9, 5), Reischl — Godet, Bachmann u. a.

[4] Estius: Certe ad prophetandum virgines nuptis erant aptiores, utpote sanctae corpore et spiritu (7, 34). — [5] Eph. 5, 24.

[6] Richter 11, 11. 1 Kön. 15, 17. 2 Kön. 22, 44.

[7] Estius: Cui potestas competit alium aut alios sibi subiectos regendi. Corn. a Lap.: Caput hic idem est quod dominus, superior, rector.

[8] Vgl. Cornely. — [9] Gegen Meßmer u. a.

[10] Gal. 3, 28. — Damit ist die Ansicht Cyrills von Alex. (De Trin. dial., 3) ausgeschlossen, Christus werde als zweiter Adam Haupt des Mannes genannt.

Hauptnachdruck liegt, wie aus der folgenden Darlegung erhellt, auf dem zweiten Gliede, auf der Unterordnung des Weibes unter den Mann im öffentlichen kirchlichen Leben. Die beiden übrigen Analogien sind beigefügt, um die Ordnung zu zeichnen, die das ganze Gottesreich beherrscht, und um zu zeigen, daß die Stellung des Weibes zum Manne nichts die persönliche Würde des Weibes Verletzendes hat, da ja auch der Mann, ja Christus selbst ein Haupt hat. Das stark betonte *παντός* (erstes Glied) richtet sich vermutlich gegen die Forderung emanzipationssüchtiger Frauen nach gleicher Unabhängigkeit, wie sie dem Mann eignet,[1] und die Aussage über die Stellung des Mannes ist an die Spitze gestellt, weil ihre Verkennung der Grund der Unordnung war, die der Apostel zu tadeln hat. — 4. Christus ist als Haupt der Kirche das Oberhaupt des Mannes, den der Apostel ausschließlich als wahren und eigentlichen Repräsentanten der Kirche in ihrem öffentlichen Leben faßt.[2] Die Unterordnung des Weibes unter den Mann gründet sich letztlich im göttlichen Willen, der sich in der Schöpfung offenbarte.[3] Christus ist als Gottmensch und Erlöser[4] dem Vater als dem Haupt untergeordnet, weil er von diesem alle Macht erhalten hat und ihm nach Besiegung aller Feinde das Reich übergeben wird. — 5. Warum stellt Paulus die in Rede stehende Verschleierung der Frauen beim Gottesdienst unter so hohe Gesichtspunkte? Es handelte sich um ein Stück Frauenemanzipation, um Durchbrechung gesellschaftlicher Verhältnisse, der er mit aller Kraft entgegentritt, weil er hierin eine Verletzung der von Gott selbst gesetzten Ordnung sieht.[5]

3. Was sich aus den vorgeführten Grundsätzen für das Verhalten beim Gottesdienste ergibt (4—6). — 4. Jeder Mann, der beim Beten oder Weissagen sein Haupt verhüllt, schändet sein Haupt. 5. Jedes Weib aber, das am Beten oder Weissagen mit unverhülltem Haupte teilnimmt, schändet ihr Haupt; denn sie ist ein und dasselbe mit der Geschorenen. 6. Wenn sich nämlich ein Weib nicht verhüllt, dann soll sie sich auch scheren lassen; wenn es

---

[1] Bachmann.

[2] Meßmer. — Zur Ausführung des hl. Thomas, Christus sei auf vierfache Weise Haupt des Mannes: ratione perfectionis et sublimitatis et influentiae et connaturalitatis, sagt Estius: Docte quidem ... sed ad locum praesentem minus accommodate. — [3] Gen. 2, 18 ff.

[4] Chrys., Theod., Thom.[1] u. a. — Ambrosiaster (nicht wahrscheinlich, aber auch nicht unmöglich): Dignum est, ut filii caput Pater dicatur, quasi genitor eius. Ähnlich Petr. Lomb., Thom.[2], Justin., Corn. a Lap. Dazu bemerkt Estius: Revera dure sonat in divinis Patrem dici caput Filii, cum caput ad eum, qui subiectus est referatur.

[5] Chrysostomus: Sage mir nicht, es sei dies ein geringer Fehler; denn er ist an sich groß, es ist Ungehorsam. Und wäre die Sache an sich auch gering, so würde sie groß durch den Umstand, daß sie Symbol großer Dinge ist. Daß sie aber wirklich groß sei, erhellt daraus, daß sie dem menschlichen Geschlecht eine so schöne Ordnung gibt. Wer also diese Ordnung verletzt, verwirrt alles, wirft Gottes Geschenk hinweg und tritt die Ehre, die ihm von oben zugeteilt ist, mit Füßen.

aber für ein Weib eine Schande ist, sich die Haare abschneiden oder sich kahlscheren zu lassen, dann soll sie sich verhüllen.

4: *Πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.*] Jeder Mann, der (wenn er) am heiligen Gebet oder begeisterten prophetischen Reden der gottesdienstlichen Versammlung mit verhülltem Haupte teilnimmt, schändet sein Haupt, d. i., er schändet Christus, indem er nämlich durch das Tragen des Zeichens menschlicher Hörigkeit nicht bloß sich seiner Freiheit und Würde begibt, sondern damit auch Christus, dem alleinigen Haupte, die Ehre nimmt, die ihm zusteht.

5: *Πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς*] Jedes Weib aber, das am Gebet und prophetischen Reden der gottesdienstlichen Versammlung unverhüllten Hauptes teilnimmt, schändet ihr Haupt, d. i. den Mann, indem sie durch schamlose Mißachtung der von Gott geordneten Unterordnung unter den Mann sich selbst entehrt und dadurch dem Manne zur Schande wird. — *ἓν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ*] Sie ist ja ein und dasselbe mit der Geschorenen, sie stellt sich auf dieselbe Stufe mit einer, die schamlos und zu ihrer Schande die natürliche Zierde ihres Hauptes preisgegeben.

Letzterer Gedanke wird in anderer Form wiederholt und dadurch näher erläutert: **6:** *Εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ*[1] *κειράσθω*] Wenn nämlich ein Weib sich nicht verschleiert, um ihr Haupt frei zur Schau zu stellen, dann soll sie konsequenterweise sich auch des natürlichen Schleiers ihres Hauptes entblößen, sie soll sich auch scheren lassen.[2] — *εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρεσθαι ἢ ξύρασθαι, κατακαλυπτέσθω*] Wenn es aber für ein Weib eine Schande ist (und es ist überall eine Schande), sich die Haare abschneiden oder sich kahl scheren zu lassen, dann soll sie sich ihr Haupt verhüllen.

V. 4. 5a. Der Sinn der Aussagen dieser Verse wird gemeiniglich dahin gefaßt: Jeder Mann, der in der gottesdienstlichen Versammlung[3] mit verhülltem Haupte vorbetend oder prophetisch redend auftritt, und jedes Weib, das dies mit unverhülltem Haupte tut, schändet sein Haupt. Aber daraus würde sich ergeben, daß Paulus den Frauen mit verhülltem Haupte vorzubeten und prophetisch zu reden gestatte und daß er der

---

[1] Die Vulgata läßt *καί* weg.

[2] Thomas: Si abicit velamen artificiale, abiciat pari ratione etiam naturale, quod est inconveniens.

[3] Es ist fast allgemeine Meinung, daß Paulus vom Verhalten bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde rede. Thomas wird im Unrecht sein, wenn er sagt: Dicendum est, hoc intellegendum esse de orationibus ac lectionibus, quas mulieres in suis collegiis proferunt. Auch Bachmann sucht vergebens zu beweisen, daß die Aussagen des Apostels sich auf die häusliche Andacht beziehen. Die Notwendigkeit der Verschleierung der Frau im Familienkreise ist doch gar nicht einzusehen.

zuhörenden Gemeinde die Verhüllung, bzw. Nichtverhüllung des Hauptes freistelle. Letzteres kann aber der Apostel nach dem Zusammenhang unmöglich, ersteres um so weniger gemeint haben, als er anderswo (14, 34) der Frau in der Versammlung der Gemeinde zu schweigen befiehlt. — Also werden die Aussagen nicht auf das öffentliche Auftreten einzelner Männer oder Frauen, sondern überhaupt auf die Teilnahme am heiligen Gebet und Weissagen der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde zu beziehen sein.[1] Allerdings trifft das Urteil des Apostels die in der angegebenen Weise betend oder weissagend auftretenden Männer oder solches sich anmaßenden Frauen ganz besonders. Im übrigen ist nicht anzunehmen, daß Paulus auch die Männer tadeln will, als ob diese tatsächlich mit verhülltem Haupte beteten und weissagten. Sein Tadel trifft ausschließlich die Frauen, die sich bei den gottesdienstlichen Versammlungen entschleierten (vgl. 6). Das hypothetische Beispiel des Mannes wird bloß des Kontrastes wegen vorgeführt. — *Προσευχόμενος ἢ προφητεύων* (*προσευχομένη ἢ προφητεύουσα*) = wenn der Mann (das Weib) teilnimmt am Gebet[2] oder prophetischen Reden.[3] — Zu *κατὰ κεφαλῆς*[4] *ἔχων*[5] (Gegensatz 5: *ἀκατακαλύπτῳ κεφαλῇ*, Dat. modi)[6] ergänze *κατάλυμμα*; der Ausdruck deutet auf die Verhüllung des Gesichtes durch den Schleier. — In der Aussage: *καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* (*αὐτῆς*) wird das Objekt bildlich von Christus, dem Oberhaupte des Mannes, und vom Manne, dem Oberhaupte des Weibes,[7] nicht buchstäblich vom körperlichen Haupte[8] zu verstehen sein, und zwar vornehmlich deshalb, weil sonst V. 3, der doch augenscheinlich 4 und 5 vorbereitet und grundlegt, so ziemlich zwecklos wäre und so gut wie unverwertet bliebe. Es dürfte aber auch die auffällige Ausdrucksweise: *τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* (*αὐτῆς*) direkt auf 3 zurückweisen, also diese Auffassung bestätigen. Zu ergänzen ist freilich der Gedanke: der Mann entehrt Christus, das Weib den Mann, indem sie sich selbst entehren.[9] — Der in 4 und 5a ausgesprochenen Wahrheit liegt die Anschauung zugrunde, daß für den freien Mann die Verhüllung des Angesichtes als Zeichen irdischer Hörigkeit,[10] für das Weib die Nichtverhüllung als Zeichen schamloser Emanzipation eine Schande sei.[11] — Letzteres wird in 5b und 6 näher erläutert und begründet, indem das unverhüllte Weib einer Geschorenen gleich-

---

[1] Vgl. Cornely — Göbel.
[2] Vgl. zum Ausdruck *προσεύχεσθαι* (von der Glossolalie) 14, 13 ff.
[3] Vgl. 12, 10. 1 Thess. 5, 20.
[4] Esther 6, 12 (LXX).
[5] Vulgata: Velato capite. — [6] Blaß, § 198.
[7] Theod., Pf.-Oek., Justin., Schaefer — Godet, Kühl, Bachmann u. a.
[8] Chrys., Thom., Est., Corn. a Lap., Cornely — B. Weiß, Göbel u. a.
[9] Vgl. Reischl, Meßmer u. a.
[10] Estius: Velando caput quodammodo significat et profitetur se in terris aliquem supra se principem ac rectorem habere.
[11] Chrysostomus: Das ist Erniedrigung, wenn man seine Schranken überschreitet und die von Gott gegebenen Gesetze nicht achtet ... Das Weib gewinnt nicht die Würde des Mannes, sondern sie verliert auch die Würde des Weibes; und nicht nur dieses gereicht ihr zur Schande, sondern auch ihre Anmaßung.

gestellt wird (*ἓν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτό*[1] &c., sc. *γυνή*). — Bei *τῇ ἐξυρημένῃ* (Part. Perf. von *ξυρέω* oder *ξυράω*)[2] denken die Erklärer meist an die griechischen Buhldirnen.[3] Doch dürfte die Ansicht irrig sein. Die griechischen Buhldirnen trugen kunstvollen Haarschmuck.[4] Wenn es nun in 6 heißt: *τὸ κείρασθαι ἢ ξύρασθαι* (Aorist von *ξύρω*)[5] sei für das Weib eine Schande,[6] so will damit gesagt sein, daß es der natürlichen Ordnung (14 f.) und guter Sitte zuwiderläuft.[7] — *Οὐ κατακάλυπτεται* ist ein Begriff.[8] — Der ironische Imperativ *κειράσθω* appelliert an das Gefühl der Frauen, um ihnen das Ungeziemende der Entschleierung begreiflich zu machen.[9]

4. Mann und Weib im Lichte der Schöpfungstat und in der Gemeinschaft des Herrn (7—12). — 7. Denn ein Mann soll sein Haupt nicht verhüllen, da er Gottes Bild und Herrlichkeit darstellt; das Weib aber ist der Abglanz der Herrlichkeit des Mannes. 8. Denn nicht stammt der Mann vom Weibe, sondern das Weib vom Manne. 9. Der Mann ward ja auch nicht um des Weibes willen geschaffen, vielmehr das Weib um des Mannes willen. 10. Darum soll das Weib ein Zeichen der Herrschaft (des Mannes) auf dem Haupte tragen der Engel wegen. 11. Im übrigen steht in der Gemeinschaft des Herrn weder der Mann gesondert vom Weibe da, noch das Weib gesondert vom Manne. 12. Denn gleichwie das Weib aus dem Manne ist, so ist auch der Mann durch das Weib, alles aber ist aus Gott.

Die in 4 ff. enthaltenen Weisungen werden aus dem biblischen Schöpfungsbericht begründet und es wird gezeigt, wie die Unterordnung des Weibes unter den Mann in der Gottesgemeinde bereits in der Schöpfung des ersten Menschenpaares grundgelegt und vorgebildet ist. — **7:** *Ἀνὴρ μὲν γὰρ*[10] *οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν, εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων*] Ein Mann soll sein Haupt nicht

---

[1] 12, 11. — [2] Act. 21, 24. — [3] Vgl. Cornely — Heinrici.

[4] Becker, Charikles, I, 127. — Auch an die Sklavinnen ist nicht zu denken, da es in Griechenland (in der klassischen Zeit) nur den untersten Sklavinnen verboten war, langes Haar zu tragen (Aristophanes, Aves, 911). — Daß bei den Juden Ehebrecherinnen das Haar abgeschnitten wurde, ergibt sich aus Num. 5, 18 nicht. — Über die Ehebrecherinnen bei den Germanen vgl. Tacitus, Germ., cap. 19. — Über das Abschneiden der Haare gottgeweihter Jungfrauen sieh Thomas.

[5] Mich. 1, 16 (LXX). — [6] Is. 3, 17. 24.

[7] Tertullian (De vel. virg., 15): Pura virginitas confugit ad velamen capitis quasi ad galeam contra ictus tentationum, contra iacula scandalorum, contra suspiciones et susurros.

[8] 7, 9; 9, 2.

[9] Chrysostomus: Er greift sie heftig an und beschämt sie, indem er sie an das Unschickliche erinnert.

[10] Vulgata läßt *γάρ* unübersetzt.

verhüllen, da er als solcher in der Herrscherstellung, die zunächst ihm (in Adam) als dem Haupte des Menschengeschlechtes über die gesamte sichtbare Schöpfung verliehen wurde,[1] als Gottes unmittelbares Ebenbild dasteht und in ihm, dem Repräsentanten des unsichtbaren Schöpfers und Königs Himmels und der Erde, dem König der ganzen sichtbaren Schöpfung, Gottes Herrscherherrlichkeit vollkommener als in allen übrigen irdischen Kreaturen widerstrahlt,[2] die Verhüllung des Hauptes aber als Zeichen menschlicher Unterwürfigkeit gilt.[3] — *γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν*] Das Weib aber ist zunächst der Widerschein der Herrlichkeit des Mannes.[4] Wohl ist auch das Weib zur Herrschaft über die Schöpfung berufen, aber mittelbar unter Führung und als Gehilfin des Mannes.[5] So repräsentiert sie in dem Glanze, der sie umstrahlt, und in der Würde, die ihr eignet, unmittelbar als dessen Gehilfin die Herrlichkeit des Mannes.

Οὐκ ὀφείλει = er soll nicht[6] Gegensatz: *ὀφείλει* 10. — Wenn in 7b (der Begründung zu 7a) der Mann als *εἰκὼν* und *δόξα θεοῦ* bezeichnet wird, so werden beide Ausdrücke zwar ein Hendiadys,[7] doch wird ersterer durch letzteren determiniert sein, d. h., der Mann wird der Ebenbild Gottes genannt, weil er die *δόξα θεοῦ* ist. Die *δόξα θεοῦ* (hebr. כָּבוֹד) ist an dieser Stelle nach dem Ziel der Verwirklichung die Herrscherherrlichkeit Gottes, die den Mann umstrahlt, die er auf Erden repräsentiert und die ihn zum König der Schöpfung macht.[8] — Aus 7c folgt nicht, daß das Weib die *δόξα θεοῦ* nicht repräsentiere, wohl aber, daß sie dieselbe nur mittelbar darstellt. Ebensowenig wird dem Weibe die Ebenbildlichkeit Gottes abgesprochen.[9] Ebenbild des Mannes aber wird das Weib nicht genannt, weil dies nur im gewissen Sinne gesagt werden könnte[10] und andererseits der Gedanke zum Teil in *δόξα* mit enthalten

[1] Gen. 1, 26.

[2] Thomas: Hic dicitur, quod vir est gloria Dei, in quantum claritas Dei immediate super virum refulget. Vgl. Wolter, Psallite sapienter zu Ps 8, 6.

[3] Thomas: Gloria Dei non est occultanda, sed revelanda. Chrysostomus: Der Fürst, der zum König geht, muß die fürstlichen Abzeichen an sich tragen. So wie also kein Fürst ohne Gürtel und Staatskleid vor dem zu erscheinen wagt, der die Krone trägt, so sollst auch du nicht ohne das Zeichen seiner Herrlichkeit, die durch Entblößung des Hauptes sinnbildlich dargestellt wird, zu Gott beten, damit du nicht dich und den, der dich geehrt hat, beschimpfest.

[4] Cyr. Alex. nennt zu 4) das Weib *εἰκὼν εἰκόνος καὶ δόξης δόξα*.

[5] Gen. 1, 28; 2, 18. Vgl. Rösler, a. a. O. S. 234.

[6] 2 Kor. 12, 14. — [7] Vgl. 2 Kor. 4, 4. Kol. 3, 10.

[8] Corn. a Lap.: Imago gloriae vel gloriosa, in qua scilicet maxime eluceat Dei maiestas et imperium. Ebenso Menoch. Tir. Bern. a Vic. u. a.

[9] Ps. 8, 7 f. — Die Bedeutung: Ehre, Ruhm (1 Thess 2, 20) die nicht selten vertreten wird (P. Lomb. — Godet, B. Weiß u. a.), paßt nicht in den Zusammenhang. — Schaefer meint, *εἰκὼν* und *δόξα* seien in dem Umfange zu verstehen, in dem sie tatsächlich bei der Schöpfung verliehen worden sind.

[10] Gen. 1, 27; 5, 1 f. Unrichtig Ambrosiaster: Vir ad imaginem Dei factus est, non mulier.

[11] Cyr. Alex. (zu 4): Die Natur des Weibes unterscheidet sich in etwas (*κατά τι βραχύ*) von der des Mannes. — Das Bild des Mannes ist der Sohn, Gen. 5, 3.

ist.[1] Es sei noch eigens betont, daß die Aussagen über Mann und Weib (auf Grund der Schöpfungsgeschichte) nur ein verschiedenes äußeres Verhältnis beider zu Gott feststellen[2] und in dieser Hinsicht die Unterordnung des Weibes unter den Mann dartun. Bezüglich der inneren geistigen Ausstattung wird zwischen beiden ein Unterschied nicht behauptet.[3]

Begründung zu 7c.[4] — Daß das Weib die Herrlichkeit des Mannes ist, beweist die Schöpfung des ersten Menschenpaares: **8**: *Οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός*] Denn nicht entstammt der (erste) Mann dem Weibe, vielmehr das (erste) Weib dem Manne.[5]

9: *καὶ γὰρ*[6] *οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα*] Auch wurde ja nicht der Mann um des Weibes willen, vielmehr das Weib als Gehilfin um des Mannes willen erschaffen. — Als Fleisch von seinem Fleische und als Bein von seinem Beine einerseits und andererseits als seine Gehilfin repräsentiert das Weib die Herrlichkeit des Mannes und ist ihm untertan.[7]

V. 8 berücksichtigt Gen. 2, 21 ff., V. 9 Gen. 2, 18. — Beide Verse sind wohl parallelstehende Begründungen zu 7c.[8]

Folgerung aus 7c—9. — **10**: *Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους*] Deshalb, weil das Weib nach der Schöpfungsordnung die Herrlichkeit des Mannes und also ihm als Gehilfin untergeordnet ist, soll sie ein Zeichen der Gewalt, unter der sie steht, auf dem Haupte tragen,[9] und zwar der Engel wegen, d. i. in heiliger Scheu vor den in der Versammlung anwesenden Engeln[10] und aus Furcht vor ihnen, den Zeugen des Schöpfungsvorganges[11] und Hütern der Schöpfungsordnung, die sich über jede Verletzung derselben betrüben und keine ungestraft lassen.[12]

[1] Thomas: De muliere non dixit, quod esset imago et gloria viri, sed solum quod est gloria viri, ut detur intellegi, quod esse imaginem Dei commune est viro et mulieri; esse autem gloriam Dei immediate proprium est viri.

[2] Vgl. Cornely.

[3] Thomas: Vir dicitur hic specialiter imago Dei secundum quaedam exteriora, sc. quia vir est principium totius generis. Allerdings fügt er bei: Potest etiam quantum ad interiora dici, quod vir specialius dicitur imago Dei secundum mentem, in quantum in eo ratio magis viget.

[4] Thom. und die meisten; nicht ein neuer Beweisgang (Chrys. u. a.).

[5] Thomas: Prima rerum conditione.

[6] Vulgata: Etenim (besser: nam etiam).

[7] Thomas: Finis est perfectior eo, quod est ad finem; vir autem est finis mulieris.

[8] Andere (Thom. u. a.) nehmen V. 9 als Begründung zu 8.

[9] Thomas: Quando sc. Deo assistit orando vel prophetando.

[10] Thom. und viele. Sieh Corn. a Lap. Vgl. Ps. 137, 1 (LXX), Tob. 12, 12 f. 1 Tim. 5, 21. — [11] Job 38, 7.

[12] Cyr. Alex., mit dem Chrys., Aug. (De trin., 12, 7), P. Lomb., Thom.[1] und die meisten neueren Erklärer im wesentlichen übereinstimmen. — Auch Göbel u. a.

Ἐξουσία ist ein kühner Tropus = Zeichen der Macht (des Mannes), der das Weib untersteht.[1] Gemeint ist der Schleier.[2] — Die einigermaßen befremdende, aber kritisch bestbezeugte Beifügung διὰ τοὺς ἀγγέλους kann, weil partikellos angereiht, und zugleich, weil der Vers eine augenscheinliche Folgerung enthält, schwerlich einen neuen Grund für die Verschleierung der Frauen enthalten,[3] vielmehr wird sie als nähere Erläuterung zu διὰ τοῦτο zu fassen, aus 8 und 9 zu verstehen und auf die Engel im dargelegten Sinne zu beziehen sein.[4]

Abwehr einer falschen Folgerung: **11:** Πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ] Im übrigen, d. h. abgesehen von der dargelegten verschiedenen sozialen Stellung im öffentlichen religiösen Leben, ist weder das christliche Weib derart in der Gemeinschaft des Herrn, daß sie für sich, gesondert vom Manne dasteht und also des Mannes entbehren könnte, noch ist der christliche Mann im Herrn gesondert vom Weibe, vielmehr gehören beide, als Glieder am selben Leibe und in gleicher Weise des Lebens teilhaftig, das ihnen von demselben Haupte zuströmt, in gleicher persönlicher Würde zusammen, beide hängen voneinander ab und sind aufeinander angewiesen, sich gegenseitig zu stärken und zu fördern.

Mit πλήν[5] (= indessen, im übrigen) ꝛc. wird gegenüber der dargelegten, in der Schöpfungsordnung begründeten und in der Gottesgemeinde geheiligten sozialen Unterordnung des Weibes unter den Mann (8. 9. 3) dem Verhältnisse beider Geschlechter zueinander ein neues Licht aufgesteckt, das die persönliche Würde und Gleichberechtigung des christlichen Weibes wahrt, und zwar, um einer falschen Folgerung vorzubeugen, als stehe nämlich das Weib auch an innerem Werte dem Manne nach. Die Aussagen gelten auch hier zunächst den Eheleuten, aber sicher nicht ausschließlich. — Ἐν κυρίῳ fasse ich als Prädikat = weder steht das Weib so in der Gemeinschaft des Herrn, daß sie vom Manne, noch der Mann so, daß er vom Weibe gesondert ist.[6] Es wird also betont, daß

[1] So mit Chrys. die meisten Erklärer. Vgl. 12, 23 (τιμή). Nach Diodor Sic. (I, 48. 77) hieß in einem ähnlichen Tropus der Schmuck der ägyptischen Priester, den sie als Sinnbild der Wahrheit trugen, ἀλήθεια. Vgl. auch Cremer.

[2] Über die Bedeutung des Schleiers vgl. Kraus, Realenzyklopädie II, 735.

[3] Chrysostomus: Wegen aller anderen angegebenen Gründe und dann auch wegen der Engel. — Die diesen Sinn bietende Lesung: etiam (et) propter angelos (Ambrst., Pf.-Hier., P. Lomb., Thom.), entspricht dem Urtext nicht.

[4] Andere Deutungen der ἄγγελοι, z. B. auf die Dämonen (Tert., De vel. virg., 7), auf die frommen Männer (Klem. Alex., Hypot., 2), auf die Priester und Vorsteher (Ambrst., Pf.-Hier., Thom.[2]), auf alle männlichen Teilnehmer an der gottesdienstlichen Versammlung (Just.), haben nur mehr historisches Interesse. Gegen die Ansicht (neuestens Bousset und Lietzmann), Paulus habe Gen. 6, 2 ff. im Auge, vgl. Bachmann.

[5] Eph. 5, 33. Phil. 3, 16; 4, 14.

[6] Nicht: seclusa muliere, secluso viro (Herv.[2]) oder: sine muliere, sine viro (Thom.[2]), in dem Sinne, daß beide nur zusammen im Herrn stehen könnten und ohne einander nicht. Es ist nur vom christlichen Weib und christlichen Manne die Rede.

Mann und Weib nicht so in der Gemeinschaft des Herrn stehen, daß beide, weil ungleichwertig, durch eine Scheidewand getrennt sind, vielmehr so, daß sie in gleicher persönlicher Würde verbunden sind.[1] Meist wird jedoch *χωρὶς ἀνδρὸς* (*χωρὶς γυναικός*) als Prädikat genommen — in der Gemeinschaft des Herrn ist weder der Mann vom Weibe gesondert noch das Weib vom Manne.[2] Der Sinn wird dadurch nicht geändert.

Das Verhältnis der Geschlechter im Herrn vorgebildet in der Naturordnung: **12:** *ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός*] Wie nämlich bei der Schöpfung das Weib (Eva) aus dem Manne gebildet wurde und in dieser Hinsicht dem Manne sozial untergeordnet ist, — *οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός*] so hat in der Folge, in der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes der Mann durch das Weib (als Mutter) sein Dasein.[3] So sind sie beide doch wieder gleichberechtigt und aufeinander angewiesen.[4] — Schließlich drückt der Apostel dem Gesagten gleichsam das Siegel auf, wenn er beifügt: *τὰ δὲ πάντα ἐκ θεοῦ*] Alle Verhältnisse der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung stammen aus Gott, sind von Gott geordnet und geheiligt und darum unantastbar.[5]

Διὰ τῆς γυναικός = durch Vermittlung des Weibes (als Mutter). Es könnte statt *διά* auch *ἐκ* stehen.[6] — *Τὰ δὲ πάντα* wird auf alle dargelegten Verhältnisse beider Geschlechter zueinander gehen.

5. Appell an das natürliche Anstandsgefühl (13—15). — 13. Urteilt bei euch selbst: Ist es geziemend, daß ein Weib unverhüllt zu Gott betet? 14. Lehrt euch nicht auch die Natur selbst, daß, wenn ein Mann langes Haar trägt, es für ihn eine Schande ist, 15. aber wenn ein Weib langes Haar hat, es für sie eine Ehre ist? Denn das Haar ist ihr an Stelle eines Schleiers gegeben.

Paulus begründete bisher seine These aus dem gottgeordneten Verhältnis zwischen Mann und Weib. Nunmehr beruft er sich auf

---

[1] *Ἐν κυρίῳ* dürfte wohl auch im Gegensatz zur außerchristlichen Wertung des Weibes stehen. Vgl. hierüber Rösler, a. a. O. S. 148 ff.

[2] Griechische Erklärer beziehen *χωρὶς ἀνδρὸς* (*γυναικός*) auf den Ursprung des Mannes und Weibes. Vgl. Chrysostomus. Aber bei dieser Auffassung, die an sich naheliegt, wäre *ἐν κυρίῳ* unerklärlich. Vgl. die äußerst gezwungene Deutung des Ambrosiaster.

[3] Matth. 11, 11.

[4] Pseudo-Hieronymus²: Sicut Eva ex Adam ita secundum hominem Christus ex Maria. Vgl. hiezu die Ausführungen Schaefers. Doch hat der Apostel diese Wahrheit an dieser Stelle nicht zum Ausdruck bringen wollen.

[5] Ambrosiaster: Postquam gradatim exposuit singula, ut omnia Deo subiceret, unum servans principium ait: Omnia autem ex Deo, ut neque mulier subiectionis suae causa contristaretur, neque vir quasi exaltatus superbiret. Vgl. 8, 6. Röm. 11, 36. 2 Kor. 5, 18.

[6] Matth. 1, 16. Gal. 4, 4.

das natürliche Anstandsgefühl seiner Leser. — **13:** *Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε*] Er fordert sie auf, bei sich selbst zu urteilen, — *πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι;*] ob es schicklich, geziemend sei, daß ein Weib mit unverschleiertem Haupt in der gottesdienstlichen Versammlung zu Gott bete.

Hiezu bedarf es nicht erst langen Nachdenkens: **14:** *οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς*] Tritt nicht auch die Natur selbst als ihre Lehrmeisterin auf? Indem sie nämlich das Weib im Unterschiede vom Mann mit langem Haar ausgestattet, lehrt sie: *ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ, ἀτιμία αὐτῷ ἐστιν*] daß es für einen Mann eine Schande ist, wenn er langes Haar trägt;[1] — **15:** *γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ, δόξα αὐτῇ ἐστιν;*] daß es dagegen für ein Weib, wenn sie langes Haar trägt, zur Zierde und zum Schmucke gereicht, — *ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ*] weil es nämlich gegeben ist, daß es die Stelle eines Schleiers vertrete, gleichsam, ein natürlicher Schleier sei zur sittsamen und keuschen Verhüllung des Leibes.[2] Dadurch lehrt die Natur aber auch, daß der künstliche Schleier für das Weib eine Zierde, Nichtverschleierung eine Schande ist.[3]

Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε (nach den meisten) = abgesehen von den übrigen vorgeführten Gründen beurteilt bei euch selbst.[4] Könnte aber wohl auch heißen: An eurer eigenen Person bildet euch ein Urteil.[5] — In 13b ist wie in 4 sicher vom öffentlichen Gebete die Rede. Daß *προφητεύειν* nicht genannt wird, ist belanglos. Mit *πρέπον*[6] appelliert der Apostel nicht an das Gewissen, sondern an das gesunde natürliche Gefühl. In *τῷ θεῷ* liegt der Gedanke, daß das Weib den höchsten Anstand zu wahren hat, wo es (öffentlich) betend vor Gott steht. — Die auf Bejahung abzielenden Fragen in 14 und 15a enthalten die Begründung der erwarteten verneinenden Antwort in 13b.[7] — *Ἡ φύσις* (personifiziert) ist hier die natürliche Ordnung der Dinge,[8] und zwar speziell hinsichtlich des Haarwuchses beider Geschlechter. — *Κομᾷ*[9] = der langes Haar wachsen läßt, langes Haar trägt. — 15b ist begründender Satz.[10] *Περιβόλαιον* eigentlich = Überwurf,[11] hier Schleier; *ἀντὶ*[12] *περιβολαίου* also — anstatt, an Stelle

[1] Thomas: Ad ignominiam ei reputatur apud plures homines, quia per hoc videtur muliebris esse.

[2] Ambrosiaster: Naturaliter hoc honestum et propemodum decretum vult esse, ut velata mulier satisfaciat et gratias agat Deo. Coma ergo indicium velaminis est, ut naturae et voluntas addatur. Ebenso Chrys., Est. u. a.

[3] Chrysostomus: Es wäre eine große Unverschämtheit, nicht nur gegen uns, sondern auch gegen die Natur anzukämpfen.

[4] Vulgata: Vos ipsi iudicate. Vgl. zu dieser Bedeutung von *ἐν* 6, 2.

[5] Bachmann. Vgl. 4, 6. Luk. 24, 35.

[6] Wie Eph. 5, 3. 1 Tim. 2, 10.

[7] Zu *οὐδέ* vgl. Mark. 12, 10. Luk. 6, 3. — Nach der Vulg. Clem. sind die Sätze (minder gut) Aussagesätze = auch die Natur lehrt euch dies nicht, vielmehr lehrt sie ꝛc. Die Sixt. faßt sie als Fragen.

[8] Röm. 1, 26; 11, 21. — [9] Nur hier.

[10] Vulgata: Quoniam. — Bachmann nimmt *ὅτι* in 15 deklarativ (abhängig von *διδάσκει*), in 14 kausal.

[11] Hebr. 1, 12. — [12] Luk. 11, 11. Jak. 4, 15.

des Schleiers. — Sachlich ist noch zu bemerken, daß Ausnahmen[1] nichts an der Wahrheit des in 14 Gesagten ändern;[2] 15a, worauf der ganze Nachdruck ruht, hat wohl ausnahmslose Geltung.

6. Die christliche Sitte (16). — Wenn einer aber meint, streitsüchtig sein zu dürfen, so wisse er: Wir haben solche Sitte nicht, noch die Gottesgemeinden.

Als letzten Grund macht der Apostel gegenüber möglichen Einwänden[3] die kirchliche Gewohnheit geltend. — **16:** *Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι*] Wenn einer glaubt, streitsüchtig sein zu dürfen, und trotz all der vorgebrachten Gründe widersprechen will, so wisse er: *ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ*] Paulus und seine Mitarbeiter kennen diesen Brauch, daß die Frauen unverschleiert den gottesdienstlichen Versammlungen anwohnen, nicht, noch haben ihn die Gottesgemeinden.[4]

Εἰ δοκεῖ — wenn einer sich berechtigt glaubt,[5] *φιλόνεικος*[6] = streitsüchtig zu sein. Nach dem Bedingungssatz ergänze einen Verbalausdruck, z. B. scito.[7] *Ἡμεῖς* schließt am natürlichsten Paulus und seine Mitarbeiter (vielleicht auch die übrigen Apostel), *αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ* die Gemeinden außer Korinth in sich.[8] Freilich erhält *οὐκ ἔχομεν* bei dieser Auffassung in Bezug auf *ἡμεῖς* die Bedeutung: Wir kennen den Brauch (*συνήθειαν*)[9] nicht, wir führen ihn nicht ein, nämlich den Brauch der Nichtverschleierung.[10] — Andere verstehen *ἡμεῖς* von den Judenchristen, *αἱ ἐκκλησίαι* von den heidenchristlichen Gemeinden.[11] Noch andere denken an die Synagoge und die christliche Kirche.[12] Ob die Sitte der Frauenverschleierung aus dem Judentum genommen wurde,[13] ist nicht gewiß.

---

[1] Bei den Juden Samson und die Nasiräer. In Sparta trugen alle Bürger, in Athen nur die Jünglinge bis zum 18. Jahre langes Haar (Becker, Charikles, II, S. 280 ff. Vgl. Ilias 2, 323).

[2] Pseudo-Hieronymus: Potest dici, si hoc natura est, quare non ab omnibus gentibus custoditur? Quia illi a natura deciderunt.

[3] Pseudo-Hieronymus: Praevenit illos, ne quis diceret, ubi scriptum est? vel aliis argumentis huic resisteret rationi.

[4] Thomas: Unde si nulla esset ratio, hoc solum deberet sufficere, ne aliquis ageret contra communem ecclesiae consuetudinem.

[5] Vgl. zu dieser Bedeutung von *δοκεῖ* Matth. 3, 9. Phil. 3, 4. — Vulgata (ungenau): Si quis videtur.

[6] Hap. leg. — [7] Röm. 11, 18.

[8] Est.[1], Meßmer, Schaefer, Niglutsch.

[9] Joh. 18, 39.

[10] Theod., Ambrst., Thom. und die meisten neueren Erklärer. Nach Chrys. u. a. — B. Weiß, Bachmann, soll die Gewohnheit der Streitsucht gemeint sein, was aber weder dem Ausdruck noch dem Zusammenhang entspricht.

[11] Thom., Est.[2], Bern. a Pic., Bisping u. a. — [12] Cajet.

[13] Estius[2] unter Berufung auf Tertullian (De coron. mil., 4): Apud Iudaeos tam solemne est feminis earum velamen capitis, ut inde noscantur. — Nach griechischer Sitte waren die Frauen bei Kulthandlungen unverschleiert, während sie sonst öffentlich verschleiert gingen. Platon, Phaedr., 89, B, C.

VIII. Wider Unordnungen bei der Feier des Herrenmahles.

(11, 17—34.)

Bei der gemeinschaftlichen Feier der Liebesmahle (Agapen), die nach dem Vorbilde des letzten Paschamahles des Herrn auch in Korinth zugleich mit der eucharistischen Feier abgehalten wurde, hatten sich schwere Unordnungen eingeschlichen. — Der Apostel führt vorerst unter scharfem Tadel diese Unordnungen vor (17—21). Sodann zeigt er, wie die Korinther dadurch sich nicht nur gegen die Gemeinde Gottes (22), sondern auch am Herrn selbst und an seiner heiligsten Liebesstiftung versündigen und sich der Gefahr aussetzen, durch unwürdigen Genuß des Fleisches und Blutes des Herrn Gottes Strafgericht sich zuzuziehen. Zu diesem Zwecke führt er den Lesern die Einsetzung des allerheiligsten Sakramentes und dessen Bedeutung vor die Seele (23—26) und folgert daraus eine Reihe von Warnungen und Ermahnungen hinsichtlich des Empfanges der heiligen Kommunion (27—32). Eine praktische Anweisung für die Feier der Agapen schließt den Abschnitt (33. 34).

1. Überleitung (17).[1] — Indem ich aber dies anordne, lobe ich es durchaus nicht, daß eure Zusammenkünfte nicht zum Besseren, sondern zum Schlechteren führen.

17: *Τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ*] Indem der Apostel dieses, d. h. die Verschleierung der Frauen beim Gottesdienste anordnet, lobt er es durchaus nicht, muß es vielmehr ernstlich tadeln, — *ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε*] daß überhaupt die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Korinther, die doch der Erbauung der einzelnen wie der Gemeinde dienen sollen,[2] nicht zum Besseren, sondern zum Schlechteren, d. i. nicht zum Nutzen und zur Förderung, sondern zur Schädigung führen.[3]

Τοῦτο wird auf die in 3—16 enthaltene Anordnung (*παραγγέλλων*) der Verschleierung der Frauen gehen;[4] *δέ* entscheidet nicht dagegen, da es einen Gegensatz zur Hauptaussage (*οὐκ ἐπαινῶ*) markieren kann. Die Beziehung auf das Folgende[5] wäre möglich, wenn Paulus ausschließlich

[1] Textkritisches. Die durch ℵD^c al. bezeugte Lesart *παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ* wird die richtige sein. Sieh die Erklärung. — [2] 14, 4. 12.

[3] Vgl. 34. — Estius: Non ad utilitatem et profectum spiritualem, sicut oportet, convenitis in ecclesiam, sed magis ad spirituale detrimentum. Thomas: In deterius conveniebant propter culpas, quas committebant, dum convenirent.

[4] Aug. (De op. monach., 31), Gloss. ord., Thom., Corn. a Lap., Cornely — B. Weiß, Bachmann u. a. *Παραγγέλλω* bedeutet im Neuen Testament immer anordnen (7, 10. 1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 4. 6 u. ö.) und kann sich daher nicht auf V. 16 beziehen (Lachm.), der keine Anordnung enthält.

[5] Chrys., Theod., Just., Est., Schaefer — Heinrici u. a. — Bei dieser Auffassung wäre wohl nach AC* Ambrst., Vulg. u. a. zu lesen: *παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν*.

die Weisung in 33f. im Auge hätte. Da aber der in 17b ausgesprochene Tadel alle Unordnungen bei den gottesdienstlichen Versammlungen treffen will und also auch Kapitel 12—14 einleitet,[1] so müßte τοῦτο auch auf die Anordnungen in diesen Kapiteln gehen, was doch im höchsten Grade unwahrscheinlich ist. Einen guten Sinn gibt auch die Übersetzung: Das aber kann ich bei meinem Verordnen nicht loben, daß usw.[2] Aber notwendig ist diese Verbindung wegen 22 (ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ) nicht. — Οὐκ ἐπαινῶ (starke Litotes) blickt auf 2 zurück. Dem einleitenden Lobe hatte der Apostel eine nachträgliche Anordnung hinsichtlich der Frauen beigesetzt. Nunmehr geht er zu Dingen über, betreffs derer er seinen entschiedenen Tadel aussprechen muß; doch wird damit das Lob nicht aufgehoben, da der Tadel sich nur auf mißbräuchliche Befolgung (nicht aber auf Nichtbefolgung) getroffener Anordnungen bezieht. — Εἰς steht zur Bezeichnung des tatsächlichen Ergebnisses.[3]

2. Tadel der Absonderungen in der Gemeindeversammlung (18. 19). — 18. Fürs erste nämlich höre ich, daß es, wenn ihr in einer Gemeindeversammlung zusammenkommt, Absonderungen unter euch gibt, und zum Teil glaube ich es. 19. Denn es muß ja unter euch auch Parteiungen geben, damit die Bewährten unter euch offenbar werden.

18: *Πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν*] Fürs erste nämlich gibt es, wie der Apostel durch mündliche Mitteilung vernimmt, unter ihnen, wenn sie in gottesdienstlichen Versammlungen zusammenkommen, Absonderungen, so daß sie nicht einmal äußerlich beisammen bleiben.[4] — *καὶ μέρος τι πιστεύω*] Und wenn er auch ihnen zuliebe nicht alles glauben will, was man ihm hierüber berichtet, zum guten Teil hält er die Mitteilung für wahr.

19: *Δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν*[5] *εἶναι*] Es kann ja bei dem sittlichen Zustande der Gemeinde nicht anders sein, als daß es unter ihnen auch Parteiungen gibt, die dann in Absonderungen bei den gottesdienstlichen Versammlungen zu Tage treten; — *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν*] dies läßt nun Gott zu, damit auf diese Weise die bewährten, echten Gläubigen unter ihnen offenbar werden.

V. 18. Zu *πρῶτον μέν* (= fürs erste)[6] fehlt ein erwartetes *δεύτερον δέ*.[7] Doch schwebt dem Apostel als zweiter Übelstand augenscheinlich

[1] Vgl. die Wiederholung des Begriffes *συνέρχεσθαι* nicht bloß in 11, 18. 20. 33f., sondern auch in 14, 23. 26.

[2] Göbel. Vgl. Weizsäcker, Kühl. — [3] Röm. 12, 3. Kol. 3, 10.

[4] Herveus: Ubi vinculum caritatis esse deberet, unaque voluntas et summa concordia, ad quod unus locus invitat et admonet, audio scissuras esse inter vos.

[5] *Ἐν ὑμῖν* fehlt in der Vulg.

[6] Nicht = primum malum, unde cetera oriuntur (P. Lomb.). Ähnlich Ambrst. u. a. — Wegen des beigesetzten *μέν* auch nicht = vor allem.

[7] Röm. 1, 8; 3, 2.

der Mißbrauch der Geistesgaben (Kapitel 12—14) vor.[1] Andere finden die zweite Rüge in 20f.[2]; doch beginnt mit 20 kein neuer Abschnitt, da in diesem Vers (wegen *οὖν*) 18 wieder aufgenommen wird und die Schlußworte von 22 auf 17 zurückblicken. — *Ἐν ἐκκλησίᾳ*[3] nicht = in der Kirche (lokal),[4] da das Wort diese Bedeutung in der apostolischen Zeit wohl noch nicht hatte, sondern = in der Gemeindeversammlung oder als Gemeinde. — *Ἀκούω*, aus dem hervorgeht, daß Paulus von dem in Rede stehenden Übel durch mündliche Mitteilung vernommen hatte, steht im Sinne von *ἀκήκοα*. — *Σχίσματα* (= Spaltungen) sind (wegen des Beisatzes: *καὶ μέρος τι πιστεύω*) nicht die *ἔριδες* in 1, 11, sondern räumliche Absonderungen bei der Feier der Liebesmahle (21. 33). Daß diese irgendwie mit dem Parteiwesen der Gemeinde zusammenhängen, liegt nahe und wird durch 19a (die Richtigkeit der gegebenen Erklärung vorausgesetzt) bestätigt.[5] — *Μέρος τι*[6] wird wohl schonende Redeweise sein; Paulus will annehmen, daß nur ein Teil von dem wahr sei, was man (wohl die korinthischen Abgesandten) ihm von den Absonderungen bei den gottesdienstlichen Versammlungen berichtet hat.[7]

19a bringt einen inneren Grund, warum der Apostel wenigstens zum Teil von der Wahrheit der erhaltenen Nachricht überzeugt ist. In der Darlegung seines Inhaltes gehen aber die Meinungen auseinander. Insbesondere handelt es sich hiebei um die Bedeutung von *αἱρέσεις*. Nicht selten wurde und wird der Ausdruck gleichbedeutend mit *σχίσματα* genommen.[8] Doch bietet diese Auffassung nur einen matten Sinn, und entscheidet gegen sie das steigernde *καί* und der neutestamentliche Sprachgebrauch. *Αἱρέσεις* bedeutet nämlich sonst im Neuen Testament dauernde, einander entgegengesetzte Sonderrichtungen oder Parteiungen[9] und wird auch an unserer Stelle diesen Sinn haben. Eine andere Frage aber ist es, worauf in unserem Falle die *αἱρέσεις* sich gründen. Häufig denkt man an irrtümliche Lehren, faßt also *αἱρέσεις* = Häresien, Sekten (im späteren kirchlichen Sinn).[10] Danach würde Paulus von der Zukunft[11] reden (damals gab es in Korinth keine Sekten) und sagen wollen: Ich glaube zum Teil an die Absonderungen, weil es nicht ausbleiben kann,[12] daß sogar Häresien kommen. — Meines Erachtens hat Paulus die gegenwärtigen Zustände der Gemeinde im Auge und redet von bestehenden Sonderrichtungen und Parteiungen, die sich auf persönliche und soziale

---

[1] Meßmer, Bisping, Cornely — B. Weiß, Bachmann u. a.
[2] Thom., Est. — Godet u. a. — [3] Vulgata: In ecclesiam.
[4] Corn. a Lap. u. a. — [5] Vgl. Chrys., Ambrst., Thom. — Godet.
[6] Hap. leg. Vgl. Act. 5, 2. 2 Kor. 3, 10.
[7] Anders Thomas: Quantum ad aliquos vestrum. Estius: Neque prudentis est statim omnia credere, quae referuntur, etiam a fide dignis.
[8] Chrys., Just. — Schmiedel, Bousset u. a.
[9] Act. 5, 17; 15. 5; 26, 5; 24, 5. 14. Gal. 5, 20. 2 Petr. 2, 1. — Vgl. dagegen zur Bedeutung von *σχίσματα* Joh. 7, 43; 9, 16; 10, 19. *Αἵρεσις* ist also ein allgemeinerer, umfassenderer Begriff.
[10] Tert. (De praescr. 5), Ps.-Hier., Herv., Thom., Est., Bisping, Cornely — Godet, Kühl u. a.
[11] Ambrosiaster: Quia scivit futurum, dixit oportet.
[12] Vgl. Matth. 18, 7.

Gegensätze gründen und die ihren Ausdruck auch in den Absonderungen beim Gottesdienste fanden.[1] Daraus ergibt sich der in der Paraphrase wiedergegebene Sinn. Selbstverständlich entschuldigt Paulus die Absonderungen nicht, er erklärt sie und verurteilt sie zugleich mit Schärfe (aber nicht ironisch) wie die Parteiungen. — 19b enthält den Zweck, dem die von Gott zugelassenen Parteiungen dienen müssen.[2] *Οἱ δόκιμοι*[3] = die probehaltigen, echten, wahren Gläubigen, die sich als solche dadurch bewähren, daß sie sich von den Parteiungen fernhalten.

3. Welche Absonderungen vor allem gemeint sind (20. 21). — 20. Wenn ihr also an einem Orte zusammenkommt, so ist das nicht die Feier eines Herrenmahles; 21. denn jeder nimmt sich beim Essen sein eigenes Mahl vorweg, und der eine hungert, der andere aber ist trunken.

20: *Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*] Wenn also die Gemeinde zur gottesdienstlichen Feier an einem Orte sich versammelt, so ist dies (dieses Zusammenkommen) oder, was die versammelte Gemeinde begeht, feiert, nicht ein Herrenmahl halten, es ist keine Feier des Herrenmahles, was es doch sein soll, es verdient nicht den Namen Herrenmahl, eben infolge der hiebei zu Tage tretenden Absonderungen (18), die dem Wesen und der Bedeutung des Herrenmahles ganz und gar widersprechen.

21: *ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν*] Jeder nämlich, der dies zu tun in der Lage ist, nimmt beim Essen sein eigenes Mahl, d. h., was er an Speise und Trank mitgebracht, vorweg, indem er es der gemeinsamen Verteilung und dem gemeinsamen Genusse entzieht und selber verzehrt; — *καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει*] Und so kommt es, daß die einen, die Armen nämlich, die wenig oder gar nichts mitgebracht, hungern, die anderen aber, die Reichen, die mit reichlichen Vorräten gekommen sind, im Überflusse schwelgen und trunken sind.[4] — Durch solches Gebaren aber wird das heilige Liebesmahl, das gemeinschaftlich gehalten werden soll, zum gewöhnlichen Essen und Trinken und es fehlt Geist und Gesinnung für die rechte Feier des erhabensten Liebesgeheimnisses, für den würdigen Empfang des Leibes und Blutes des Herrn.

V. 20. *Συνερχομένων οὖν* nimmt die Rüge in 18a wieder auf, um sie nunmehr näher zu spezialisieren. Der Zusatz *ἐπὶ τὸ αὐτό* (= an

[1] Meßmer, Weinhart, Schaefer — Bachmann.

[2] Vulgata: Ut et qui probati sunt (BD* al.) = damit (neben andern) auch usw.

[3] Jak. 1, 12. Röm. 14, 18; 16, 10. — Estius: Probi, integri ac sinceri ... alludit apostolus ad probationem auri et argenti per ignem.

[4] Chrysostomus: Dies ist die zweite Beschuldigung, die sie trifft. Die erste war, daß sie das Abendmahl entehren; die zweite, daß sie sich überfüllen und berauschen und, was noch ärger ist, die Armen dabei hungern lassen.

demselben Orte)[1] markiert den Widerspruch zwischen dem örtlichen Zusammensein und den zutage tretenden Absonderungen.[2] — *Οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*,[3] wozu sich als Subjekt aus dem vorausgehenden Gen. abs. *τοῦτο* ergänzt, wird heißen: das ist nicht, das heißt nicht ein Herrenmahl halten:[4] der Apostel will nämlich zeigen, daß das Mahl, wie es die Korinther halten, kein Herrenmahl ist, wie es sein soll. — Der Sinn der Aussage konnte aber wohl auch sein: Es ist unmöglich, das Herrenmahl zu halten.[6] Die von nicht wenigen lateinischen Erklärern gebotene Erklärung: Non licet coenam Dominicam manducare faßt *δεῖπνον κυριακόν* ausschließlich vom eucharistischen Mahle.[7] Doch läßt sich letztere Auffassung, die von nicht wenigen geteilt wird,[8] weder mit dem in 21 geschilderten Mißbrauch noch mit der Anweisung in 33 vereinen. Beide Stellen können nur von den dem eucharistischen Mahle nachfolgenden oder besser vorangehenden Liebesmahlen (Agapen) verstanden werden. Es geht aber auch nicht an, *δεῖπνον κυριακόν* ausschließlich von den Agapen zu nehmen. Da nämlich Paulus in 23 ff. wider die mißbräuchliche Feier des Mahles auch aus dem Wesen des Abendmahles argumentiert, so faßt er das Liebesmahl und das eucharistische Mahl als ein ungetrenntes Ganzes.[9] Die Benennung mag a potiore, d. i. vom eucharistischen Mahle, dem Herrenmahle κατ' ἐξοχήν, genommen sein. Sie paßt aber auch auf das Liebesmahl (Agape), das nach dem Vorbilde des letzten Paschamahles des Herrn gehalten wurde, bei dem der Herr die ihm geopferten Gaben in gleicher Weise allen darbietet und das die Liebesgemeinschaft aller untereinander und mit dem Herrn zum Ausdruck bringen und befördern soll.

V. 21. *Ἕκαστος* — jeder, der Speise und Trank mitgebracht hat: gemeint sind zunächst die Reichen. — *Προλαμβάνει*[10] *ἐν τῷ φαγεῖν*[11] — er nimmt, wenn das Mahl beginnt, im voraus weg, er wartet die Abgabe und Verteilung des von allen Mitgebrachten und den gemeinschaftlichen Genuß nicht ab. Der ungenaue Gegensatz: *πεινᾷ — μεθύει* läßt eine Ergänzung erwarten: *μεθύει* kann im buchstäblichen Sinne (= er ist trunken) genommen werden.

---

[1] Act. 1, 15.

[2] Justinianus: Non temere addit apostolus: in unum, quasi dicat, ubi maxime unio et coniunctio animorum quaerenda est, ibi dissensiones et schismata oriuntur.

[3] Vulgata: Jam non est.

[4] Vgl. zum Ausdruck Luk. 14, 24.

[5] Estius: Quod agitis, non est edere Dominicum coenam, sed longe aliud. — Ebenso Chrys., Herv., Corn. a Lap., Meßmer, Cornely — Godet, Heinrici, Göbel u. a. Sieh Winer, S. 301. — Die Übersetzung: So ist es nicht, um das Mahl des Herrn zu essen (Schaefer) halte ich für verfehlt.

[6] Vgl. Bachmann.

[7] Thomas: Scissurae sunt inter vos ... ergo non licet vel non competit vobis ... sumere Eucharistiae sacramentum. Ebenso B. Lamb.

[8] Aug. (Ad Jan. ep. 54, 5), Theod., Ambrst., Pr. Hier. — B. Weiß u. a.

[9] Just., Corn. a Lap., Meßmer, Cornely, Belser, Apostelgeschichte, S. 256, Schaefer — Godet, Bachmann u. a.

[10] Vgl. zum Ausdruck Mark. 14, 8. — [11] Vulgata: Ad manducandum.

Es ist kein Zweifel, daß Paulus in 21 von den Mißbräuchen bei den sogenannten Liebesmahlen (Agapen) der Korinther redet, wenn er sie auch nicht nennt. Die Liebesmahle wurden in der urchristlichen Zeit an bestimmten Tagen (wohl abends), und zwar über apostolische Anordnung nach dem Vorbild des Letzten Abendmahles des Herrn in Verbindung mit der eucharistischen Feier, die den Hauptteil des Herrenmahles bildete, begangen.[1] Sie waren gemeinschaftliche Brudermahle, zu denen die Gläubigen nach ihren Verhältnissen Speise und Trank beisteuerten. Ob sie dem eucharistischen Mahle vorangingen oder nachfolgten, läßt sich aus den wenigen erhaltenen Nachrichten nicht mit Sicherheit bestimmen.[2] In Korinth gingen sie nach den Darlegungen unseres Briefes voran.

4. Die Absonderungen Versündigung gegen die Gemeinde (22). — Habt ihr denn keine Häuser, um (dort) zu essen und zu trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschimpfet die, die nichts haben? Was soll ich (da) zu euch sagen? Soll ich euch etwa loben? Hierin lobe ich euch nicht.

Nachdem Paulus den Tatbestand der Absonderungen aufgezeigt und im allgemeinen auch sein Urteil darüber ausgesprochen, stellt er nunmehr den Korinthern im einzelnen das Unrecht vor Augen, dessen sie sich durch ihr Gebaren gegen die Gemeinde schuldig machen. In diesem Sinne richtet er mit Schärfe die folgenden Fragen an sie: **22:** *Μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν;*] Es fehle ihnen doch wohl nicht an privaten Häusern, um dort zu essen und zu trinken? Dazu sind die gottesdienstlichen Versammlungen wahrhaftig nicht da.[3] — *ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας;*] Oder haben sie es darauf abgesehen, der heiligen Gottesgemeinde, Gottes Eigentum und Heiligtum,[4] öffentlich ihre Verachtung zu zeigen, indem sie dieselbe zu einer gemeinen Tischgesellschaft herabwürdigen,[5] und die Armen, die nichts mitgebracht und nichts zu essen

---

[1] Vgl. Act. 2, 42. 46; 20, 6—11. Jud. 12. — Im Anfang des 2. Jahrhunderts scheint wenigstens in Kleinasien eine Trennung eingetreten zu sein. Schon im 4. Jahrhundert wurden die Agapen wegen eingerissener Mißbräuche zum Teil abgeschafft. Vgl. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer (1866), I, S. 25. Kirchenlexikon², I, 325 ff. Wieland, Mensa et confessio, I, 10 ff. 106 ff. Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie (1901), S. 91 f. Belser, Die Apostelgeschichte (1905), S. 252 ff. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, 3. Band (1907), I (gegen Batiffol, Études d'Histoire³ [1904], S. 289 f.). P. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum (1908). Baumgartner vertritt die Ansicht, die Agapen seien getrennt von der Eucharistie gefeiert worden.

[2] Chrys. vertritt letztere, Aug. (Ep. ad Januar., cap. 5) erstere Ansicht.

[3] Ambrosiaster: Ubi unitatis et mysterii causa convenitur, non dissensionis et ventris.

[4] Estius: Dicit Paulus non ecclesiam simpliciter, sed ecclesiam Dei, ut ostendat, factum illorum in ipsius Dei iniuriam et contumeliam cedere.

[5] Pseudo-Hieronymus: Facientes eam triclinium epularum.

und zu trinken haben, öffentlich bloßzustellen und zu beschimpfen? — *Τί εἴπω ὑμῖν;*] Er findet nicht Worte, um seiner Entrüstung über solches Gebaren Ausdruck zu geben. — *ἐπαινέσω ὑμᾶς;*] Soll er sie etwa noch loben? — *ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ*] Nein, in diesem Punkte kann er wahrlich nicht loben, muß vielmehr aufs schärfste rügen.

Der Inhalt des Verses richtet sich gegen die Reichen. Das verbindende *γάρ* erklärt sich durch einen zu ergänzenden Gedanken (z. B. das kann nicht geduldet werden, denn).[1] — *Ἐπαινέσω* blickt auf 2 und 17 zurück. — Die letzten Sätze leiten zum Folgenden über.

5. Die Absonderungen Versündigung am Herrn und an seiner heiligsten Liebesstiftung (23—32).

a) Die Einsetzung des Allerheiligsten Sakramentes und seine Bedeutung (23—26).[2] — 23. Denn ich (meinerseits) habe es vom Herrn überkommen, was ich euch auch überliefert habe, wie der Herr Jesus in jener Nacht, in der er verraten ward, Brot nahm, 24. und nachdem er Dank gesagt, es brach und sprach: Das ist mein Leib, der für euch (hingegeben wird); dies tuet zu meinem Gedächtnis. 25. In gleicher Weise (nahm er) auch den Kelch nach dem Mahle und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute; dies tuet, so oft ihr (ihn) trinket, zu meinem Gedächtnis. 26. Sooft ihr nämlich dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.

Einleitend betont der Apostel die unantastbare Wahrheit dessen, was er über die Stiftung des Herrn und ihre Bedeutung den Korinthern von neuem einschärfen will: **23a:** *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*] Denn er seinerseits (oder: er selbst) hat dies unmittelbar von der höchsten Autorität, vom verherrlichten Herrn überkommen, — *ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*] und er hat es ihnen sodann in der mündlichen Predigt auch getreulich weiter überliefert, so daß sie es wissen müssen und von der Wahrheit vollends überzeugt sein können.

Γάρ begründet formell den unmittelbar vorausgehenden Satz;[3] sachlich leitet es eine neue Begründung zu 20f. ein. — Das starke betonte *ἐγώ* (= ich meinerseits, im Gegensatz zu den Korinthern; oder = ich selbst)[4] schließt es aus, *παρέλαβον* vom mittelbaren Überkommen zu

[1] Vgl. Matth. 27, 23. Joh. 9, 30. Act. 19, 35. Zu *μὴ οὐ* vgl. 9, 4f.

[2] Textkritisches: V. 24. *Λάβετε φάγετε* (Vulg.) fehlen in B ℵ A C D al. und stammen wahrscheinlich aus Matth. 26, 16. — *Κλώμενον* om. B ℵ* A C al. Ist aber ein richtiges, sinngemäßes Glossem (Vulgata: Quod tradetur).

[3] Vgl. Estius.

[4] Anders Pseudo-Hieronymus: Non est meum, quod vobis tradidi, sed a Domino illud accepi. Aber bei dieser Auffassung wäre *ἐγώ* überflüssig.

verstehen; das würde ja auch von den Korinthern und den übrigen Christen gelten.[1] Vielmehr will der Apostel sagen, daß er unmittelbar vom Herrn (durch eine Offenbarung) empfangen habe[2] und also auch verbürgen könne, was er über die Einsetzung des Altarssakramentes den Korinthern bereits überlieferte und woran er sie wieder erinnern will, und daß er gerade deshalb auch sich voll und klar bewußt ist, um welch heilige und ernste Sache es sich beim Herrenmahl handle. Die Präposition *ἀπό* (statt *παρά*)[3] entscheidet nicht dagegen, wenn es auch noch so oft behauptet wird, da sie auch sonst oft vom unmittelbaren Empfangen gebraucht wird.[4] Übrigens läßt sich bei der gegenteiligen Auffassung auch die Bestimmung *ἀπὸ κυρίου* nur sehr gezwungen erklären.[5] Daß Paulus auch durch die apostolische Überlieferung Kenntnis von der Einsetzung des Altarssakramentes erhalten hatte, braucht nicht abgeleugnet zu werden.

Der Bericht selbst hebt zunächst den bedeutsamen Zeitumstand der Stiftung hervor, der die Größe der Liebe des Herrn sofort in das hellste Licht rückt:[6] **23b 24:** *ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδοτο*] Der Herr Jesus vollzog in jener Nacht, in der er durch ein unglaubliches Verbrechen, durch den Verrat seines Jüngers Judas der Gewalt seiner Feinde überantwortet wurde und seinen Todesgang antrat, die Stiftung des größten Geheimnisses seiner Liebe, dessen Feier die Korinther so leichtsinnig entwürdigen.

Es folgt die Einsetzung des heiligen Sakramentes unter der Gestalt des Brotes: *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον)*] In jener Nacht nahm Jesus ein ungesäuertes Brot des Paschamahles, richtete ein Dankgebet an den Vater, brach das Brot zur Austeilung an alle und als Sinnbild seines bevorstehenden Todes[7] in Stücke, und indem er es darreichte, sprach er das Wort der Allmacht, das das Brot in seinen heiligsten Leib verwandelte: Das, was ich in Brotsgestalt in den Händen halte und euch darreiche, ist mein Leib, der zu eurem Heile und stellvertretend für euch hingegeben, geopfert wird. — Und indem er beifügte: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*] gab er seinen Aposteln die Vollmacht und den Auftrag, das, was er selbst getan, in gleicher Weise zu seinem Gedächtnisse fortzusetzen, d. h., er gab den Aposteln als Priestern des Neuen Bundes die Vollmacht und den Auftrag, als Feier der Erinnerung an ihn fortan das eucharistische Opfer zu vollziehen und die Opferspeise seines Leibes auszuspenden.

---

[1] Gegen Adalb. Maier und nicht wenige Akatholiken.

[2] So Thom., Est., Corn. a Lap., Just., Bisping, Cornely, Schaefer — Godet, Kühl u. a. — [3] DE.

[4] Vgl. 4, 5; 6, 19. Kol. 1, 7; 3, 24. Gal. 3, 2. Act. 9, 13. — Vgl. hierüber die ausführliche Darlegung bei Berning, S. 52ff.

[5] Bachmann.

[6] Chrysostomus: Warum ruft er die Zeit und jenen Abend und den Verrat ins Gedächtnis? Nicht ohne wichtigen Grund, sondern um sie auch durch die Erwähnung der Zeit zu verwunden.

[7] Knabenbauer zu Matth. 26, 26.

Eine genauere Zeitangabe der Konsekration des Brotes fehlt. Die meisten Erklärer sind jedoch der Ansicht, daß selbe wie die unmittelbar darauffolgende Konsekration des Weines am Schluß des Paschamahles erfolgte, da der Typus dem Antitypus vorangehen mußte. Danach wäre *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* in 25 eine nachgeholte, auch schon zu 23 gehörige Zeitangabe.[1] — *Εὐχαριστήσας* wird vor allem auf den Dank für die verliehene Vollmacht, das Allerheiligste Sakrament einzusetzen, zu beziehen sein[2] und ist wohl als ein die Konsekration vorbereitender Akt anzusehen,[3] und dies um so mehr, als Paulus den Ausdruck bei der Konsekration des Kelches nicht berichtet. Auch das Brechen des ungesäuerten Brotes (*ἔκλασεν*) kann der Konsekration vorangegangen sein.[4] — Mit den Worten: *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα* (als vollendete Aussage gefaßt)[5] sagt Jesus klar und bestimmt: Was ich (in Brotsgestalt) darreiche (haec substantia) ist nicht mehr Brot, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit mein Leib. Durch *ἐστίν*, das mit Paulus die synoptischen Berichte bieten, wird *τοῦτο* und *σῶμα* identifiziert oder durch *τὸ σῶμα* wird das Wesen des *τοῦτο* bestimmt.[6] Da nun Jesus wirkliches Brot in seine Hände genommen hatte, so muß eine Wesensumwandlung (transsubstantiatio) des Brotes in den Leib Christi (manente specie panis) stattgefunden haben, und zwar wohl nicht durch einen innerlichen Akt des göttlichen Willens,[7] sondern eben durch die Worte, die über das Brot gesprochen wurden.[8] Danach waren Jesu Worte nicht deklarativ, sondern operativ oder effektiv: sie bewirkten, was sie sagten. Daraus folgt, daß *τοῦτο* erst durch die vollendete Aussage mit *σῶμα* identisch wurde. Andererseits kann das Neutrum sich auch nicht adjektivisch auf *ἄρτος* beziehen. Also steht es (für sich betrachtet) substantivisch und indeterminiert.[9] — *Τὸ σῶμα* ist wohl vom verklärten

[1] Dem steht *ἐσθιόντων αὐτῶν* (Matth., Mark.) nicht entgegen; denn dies kann ganz allgemein heißen: Während sie noch bei Tische saßen (vgl. Est.). Thom. setzt aus mystischem Grunde die Konsekration des Brotes während des Mahles, die des Weines nach dem Mahle an. Vgl. Berning, S. 76.

[2] Estius: Egit gratias Patri ... speciatim pro beneficio sacramenti mox instituendi. — Vgl. über diesen Ausdruck und das nicht wesentlich verschiedene *εὐλογήσας* (Matth., Mark.) zu 10, 16. Nach Thomas soll die „Segnung" das Aussprechen der Worte: Hoc est corpus meum gewesen sein. Vgl. auch Bickell, Messe und Pascha, S. 86.

[3] Knabenbauer zu Matth. 26, 26. Lingens, Zeitschrift für katholische Theologie, 1897, S. 51ff.; Belser, Leidensgeschichte, S. 184; Berning, S. 80ff.

[4] Vgl. die Übersetzung der Vulg. und die Parall.

[5] Estius: Pronuntiatione completa.

[6] Estius: Hoc monstrabat id quod per verba fiebat ex pane quandoque completa verborum significatione, scilicet in termino prolationis, ibi futurum erat, id est corpus Christi. Anders Corn. a Lap.: Hoc quod sub speciebus panis et vini producitur et fit simulque dum fit, est et existit, est corpus et sanguis meus.

[7] Innozenz III., De s. altaris mysterio, 4, 6. Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römischen Konsekrationskanon (1864), 297ff.

[8] Dies ist die Ansicht der meisten vor- und nachtridentinischen Theologen. Vgl. Kirchenlexikon, I², 605. Das Conc. Trid. hat sich hierüber direkt nicht ausgesprochen ... Vgl. Ss. XIII, cap. 1.

[9] Knabenbauer zu Matth. 26, 26. Franzelin, Tractatus de ss. Euch. sacram. et sacrif., S. 67ff.

Leib des Herrn zu verstehen. Die Macht, ein solches Geheimnis zu vollziehen, hatte der erniedrigte Heiland ebensogut wie der erhöhte.[1] — Wenn σῶμα näher bestimmt wird als τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, so mag man hierin einen Hinweis auf den großen Nutzen des dargereichten Leibes des Herrn und auf die darin sich kundgebende uneigennützige Liebe des Herrn finden,[2] auf die die Korinther bei der Feier des Geheimnisses vergessen; aber indirekt ist schon durch ὑπέρ der Leib des Herrn auch speziell als stellvertretendes Opfer, das dem himmlischen Vater dargebracht wird, bezeichnet,[3] und dies um so gewisser, als sinngemäß aus der Lukanischen Relation das präsentische Partizip διδόμενον oder in gleicher Bedeutung κλώμενον zu ergänzen ist, das direkt auf eine gegenwärtige Handlung, also auf die Feier des Abendmahles geht,[4] freilich aber auch den nahen Kreuzestod einschließt,[5] als dessen Antizipation das Opfer des Abendmahles sich darstellt. Somit vollzog der Herr beim Letzten Abendmahl eine Opferhandlung und reichte den Aposteln eine Opferspeise zum Genusse.[6] — Mit den Worten: τοῦτο ποιεῖτε ꝛc. bestellte Jesus die Apostel und ihre Nachfolger zu Priestern des Neuen Bundes und setzte er die hochheilige Eucharistie als bleibende Einrichtung für seine Kirche ein.[7] Τοῦτο bezieht sich auf das, was Jesus selbst getan und gesprochen hatte, auf den ganzen eucharistischen Akt, auf die Bereitung und Darbringung des Opfers und auf die Darreichung und den Genuß der Opfergaben.[8] — Εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν[9] heißt nicht: die angeordnete Wiederholung der Feier solle an den Herrn erinnern, sie solle von der Erinnerung an ihn begleitet sein, vielmehr: sie solle als Erneuerung des Letzten Abendmahles des Herrn an und für

---

[1] Berning, S. 100. Grimm, Geschichte des Leidens Jesu², I, 90f. — Thomas (III, qu. 81, a. 3) faßt σῶμα vom leidensfähigen Leibe des Herrn.

[2] Berning. Vgl. Chrys.

[3] Vgl. zur Bedeutung von ὑπέρ 1, 13. 2 Kor. 5, 14f. Röm. 5, 8; 8, 32. Hebr. 5, 1. 3; 7, 27. u. ö.

[4] Vgl. den synoptischen Bericht über die Konsekration des Weines (ἐκχυννόμενον). — Der Präsens ist beabsichtigt, will berücksichtigt sein und kann nicht ohne weiteres dem Futurum gleichgesetzt werden. Vgl. Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens, S. 192f.; Pölzl, a. a. O. S. 72; Grimm, a. a. O. S. 91. — Über die in der Lukanischen Relation gebrauchte Bedeutung von διδόναι (das sich schon wegen ὑπέρ nicht auf die Hingabe zum Genuß [Niglutsch] beziehen läßt [Berning, S. 101; Pölzl, S. 85f.]) vgl. Joh. 3, 16. Gal. 1, 4. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14.

[5] Berning, S. 101; Pölzl, S. 83f.; Grimm, S. 91. Vgl. Vulgata: Quod tradetur. Daß κλώμενον nicht vom Opfertod Christi am Kreuze gebraucht werden könne (Cornely), dürfte kaum begründet sein. Vgl. Est.

[6] Vgl. Est.; Gihr, Meßopfer⁶, S. 76ff.; Pölzl, S. 82ff.; Belser, S. 192ff.; Grimm, S. 90ff. Vgl. über den Opfercharakter des vorbildlichen jüdischen Paschas Belser, S. 222; Pölzl, S. 89ff.

[7] Conc. Trid,, sess. XXII, cap. 1, c. 2.

[8] Corluy (Spicilegium dogmatico-biblicum, II, 1884, p. 388): Duo Christus mandavit apostolis, alterum ut facerent, quod ipse fecerat ac potestatem id faciendi electis successoribus transmitterent, alterum ut facerent, quod ipsi fecerant ac idem faciendum omnes fideles docerent. Catech. Rom. (II, qu. 18): Quod Dominus faciendum praecepit, non solum ad id, quod egerat sed etiam ad ea, quae dixerat, referri debet.

[9] Zum Ausdruck vgl. Hebr. 10, 3. Exod. 12, 24.

sich die Feier des Gedächtnisses an ihn und an die unfaßbare Großtat seiner Liebe sein.[1] Inwiefern sie dies sein soll, wird näher in 26 bestimmt. Die Weisung des Herrn geht auch, soweit sie den Genuß der Opfergaben betrifft, auf die Gläubigen (26).

Konsekration des Weines: **25:** *Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι*] In gleicher Weise (wie er vorher das Brot genommen hatte) nahm Jesus nach dem Paschamahle auch den Kelch und richtete ein Dankgebet an den Vater, — *λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*] und indem er denselben den Aposteln darreichte, sprach er die Worte der Allmacht, die den Wein in sein heiligstes Blut verwandelten: Was dieser Kelch enthält und was ich euch zum Genusse reiche, ist der Neue Bund in meinem Blute = ist mein Blut, durch das der Neue Bund gestiftet und besiegelt wird. — Und wiederum fügt er den Befehl bei: *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἂν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*] Das, was er selbst soeben getan, sollen auch sie fortan zu seinem Gedächtnisse tun, sooft sie bei der Erneuerung des Abendmahles den Kelch seines Blutes (bereiten und) trinken.

Zu *ὡσαύτως* ergänze aus 23 f. *ἔλαβεν εὐχαριστήσας*. — Aus *τὸ ποτήριον* läßt sich nicht erschließen, welcher von den fünf rituellen Paschabechern gemeint ist. Übrigens wird diese Frage mit Sicherheit überhaupt nicht zu lösen sein.[2] *Μετὰ τὸ δειπνῆσαι* bezieht sich auf das vollendete Pascha,[3] nicht auf den Genuß des eucharistischen Brotes,[4] weil diese Bedeutung dem Verbum *δειπνεῖν* nicht zukommt.[5] — Der Inhalt der Konsekrationsworte ist dieser: *Τοῦτο τὸ ποτήριον* = das, was in diesem Kelche enthalten ist (continens pro contento). Von diesem Subjekte wird ausgesagt: *ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν* = ist die Wirkursache des Neuen Bundes, d. h. das, was in diesem Kelche enthalten ist, bewirkt und besiegelt den Neuen Bund (causatum pro causa). Wenn als nähere Bestimmung zu *διαθήκη*[6] noch mit starkem Akzent beigefügt wird: *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* = (der Neue Bund), dessen Stiftung sich in meinem Blute, durch Vergießung meines Blutes vollzieht, so wird der Inhalt des Kelches mit dem Blute des Herrn identifiziert.[7] Hieraus ergibt sich der in der Paraphrase niedergelegte Sinn. — Hiezu ist noch besonders zu beachten:

1. Den Paulinischen Bericht über die Konsekration des Kelches gibt wörtlich Lukas wieder mit dem erklärenden Beisatz: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκ-*

---

[1] Pölzl, S. 93. — Bachmann.

[2] Für den dritten Becher entscheiden sich u. a. Schanz (zu Matth.) und Pölzl, für den vierten Bickell, Grimm, Cornely, Beringer, für den fünften Langen, Belser. Vgl. gegen die erste Meinung Belser, gegen die zweite und dritte Pölzl.

[3] Vulg. richtig: Postquam coenavit.

[4] Bisping.

[5] Zur Zeitbestimmung sieh zu 23.

[6] Mit den meisten alten Erklärern Bisping, Cornely, Knabenbauer (zu Luk.), Belser — Heinrici u. a.

[7] Vgl. Grimm, Berning u. a.

χυννόμενον.[1] Die Relationen bei Matthäus[2] und Markus[3] weichen dem Wortlaute nach in etwas ab, stimmen aber inhaltlich vollkommen überein.[4] — Die formelle Abweichung des Pauliniſchen Berichtes (und der von dieſem abhängigen Lukaniſchen Relation) wird ſich daraus erklären, daß Paulus keinen völlig genauen Bericht über die Konſekration des Kelches, vielmehr, vom Heiligen Geiſt inſpiriert, nur das hervorheben wollte, was für ſeinen Zweck weſentlich war.[5] — 2. Der Bericht beſtätigt aufs neue den Opfercharakter des Letzten Abendmahles. Jeſus nahm bei Konſekration des Kelches, wie allgemein zugeſtanden wird, offenkundig Bezug auf den am Horeb unter Darbringung von Opfern geſchloſſenen und durch Opferblut (als Bundesblut) beſiegelten vorbildlichen Alten Bund,[6] und da er ſeine Tat ausdrücklich als Stiftung des Neuen, vollkommenen[7] Bundes[8] in ſeinem Blute und damit als Gegenbild und als Vollendung des Alten Bundes bezeichnete, ſo folgt, daß das euchariſtiſche Blut des Herrn wahres Opferblut, wahres Bundesblut war, durch deſſen Vergießung der Neue Bund geſchloſſen und beſiegelt wurde und ſeinen bleibenden Beſtand hat. So war alſo die Feier des Letzten Abendmahles eine wahre Opferfeier, durch die der Neue Bund geſchloſſen und beſiegelt wurde, wenn er auch durch das Opfer, durch die Vergießung des Blutes am Kreuze ſeine endgültige Bekräftigung fand.[9] — 3. Der Befehl: τοῦτο ποιεῖτε ꝛc. geht zunächſt und direkt auf die Apoſtel, indirekt aber auch auf die Gläubigen, ſooft ſie durch den Genuß des Kelches am Opfer des Neuen Bundes teilnehmen. Die Wiederholung dieſes Befehles des Herrn aber zeigt, wie Paulus hierauf das größte Gewicht legt. Er will eben den Korinthern auf das eindringlichſte zu Gemüte führen, wie ſehr ihr liebloſes Verhalten bei der Feier des Abendmahles der Heiligkeit der Liebesſtiftung des Herrn zuwiderläuft.

Der dargelegte buchſtäbliche Sinn wird nicht nur allein dem klaren Wortlaute der Worte Jeſu vollends gerecht, er wird ferner nicht nur von Paulus in 11, 27—29 und 10, 16 auf das beſtimmteſte beſtätigt, er ergibt ſich auch mit Notwendigkeit aus der vorangegangenen Offenbarung über das Lebensbrot (Joh. 6), deren Glaubwürdigkeit vergebens beſtritten wird. Jeſus hatte damals unter wiederholter Forderung des Glaubens mit aller Klarheit und Deutlichkeit geredet vom wahrhaftigen Himmelsbrot, das er zu eſſen geben und das ſein Fleiſch

[1] Luk. 22, 20.

[2] 26, 28: Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον.

[3] 14, 24: Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς καινῆς διαθήκης τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον.

[4] Vgl. Grimm, S. 82 ff. — Bouſſet: Alle dieſe Abweichungen können die große weſentliche Übereinſtimmung nicht verdunkeln.

[5] Schaefer, Belſer. Anders Grimm, S. 82.

[6] Ex. 24, 5 ff. (beſ. 8). Hebr. 9, 18. — [7] Jerem. 31, 31 ff. Hebr. 8, 6.

[8] Διαθήκη iſt hier wegen καινή ſicherlich = Bund. Vgl. 2 Kor. 3, 14. Freilich iſt die heiligſte Euchariſtie zugleich das koſtbarſte Vermächtnis der Liebe des Herrn, das durch ſeinen Tod rechtskräftig wurde. Vgl. Gal. 3, 15 f.

[9] Gihr, S. 81 f.

sein werde für das Leben der Welt. Er hatte beteuert, sein Fleisch sei wahrhaftig eine Speise und sein Blut wahrhaftig ein Trank. Er hatte den Genuß seines Fleisches und Blutes als Bedingung des ewigen Lebens gefordert. Er hatte von seiner Offenbarung nichts zurückgenommen, als selbst viele seiner Jünger wegen der harten Rede ihn verließen. Er hatte endlich von den Zwölfen ein feierliches Bekenntnis des Glaubens an seine Verheißung verlangt. Welche Oberflächlichkeit und Verwegenheit ist es nach all dem, wenn die modernen Vertreter der symbolischen Deutung, in der sie die Unmöglichkeit der Transsubstantiation voraussetzen oder die Gottheit Jesu und die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte leugnen, behaupten, Jesus habe, als er beim letzten Abendmahle seine Verheißung und die Erwartung der Apostel erfüllte, ohne auch nur im entferntesten die bildliche Redeweise irgendwie anzudeuten und ohne das richtige Verständnis zu ermöglichen, nur im figürlichen Sinn von seinem Fleische und Blute gesprochen und die Feier habe nur symbolische Bedeutung gehabt.[1] Hieße das nicht behaupten, Jesus habe seine Verheißung nicht erfüllt, habe vielmehr an Stelle des typischen Pascha der Juden ein gar nichts sagendes Bild gestellt,[2] die Apostel absichtlich getäuscht und seine Kirche bis heute in die Irre geführt?[3]

Dem Berichte über die Feier des letzten Abendmahles fügt der Apostel seinerseits die nähere Erklärung bei, inwiefern die von Jesus angeordnete und von der Gemeinde geübte Wiederholung jenes Mahles eine Feier der Erinnerung an den Herrn ist.[4] — **26:** *Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε*] Sooft nämlich das eucharistische Opferbrot des Leibes des Herrn und der Opferkelch seines Blutes bereitet und dargereicht wird und die Gemeinde, Vorsteher und Gläubige, teilnehmend am Opfer dies Brot ißt und diesen Kelch trinkt, — *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε*] verkündet sie durch das Opfer und Opfermahl (ipso facto) den Tod des Herrn, d. h., sie vergegenwärtigt und erneuert in mystischer Weise den Opfertod, in dem der Herr sich am Kreuze zur Ehre des Vaters und zum Heile der Welt hingegeben hat. — Dies aber wird ununterbrochen geschehen, *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*] bis der Herr am Ende der Weltzeit zur Vollendung seines Werkes und Reiches wiederkommt.[5]

[1] Vgl. hiezu Berning, S. 3 ff. — Die altlutherische Impanationslehre wird gegenwärtig kaum noch wissenschaftlich vertreten, die Deutung Zwinglis und Calvins nur noch von wenigen festgehalten. — [2] Pölzl, S. 90.

[3] Auch hier gilt, was das Konzil von Trient mit vollstem Rechte (Ss. XIII, cap. 1) sagt: Indignissimum sane flagitium est, ea (verba) a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum ecclesiae sensum detorqueri, quae haec ab impiis hominibus excogitata commenta vel satanica detestata est.

[4] Thomas: Exponit verba Domini quae dixerat: Hoc facite in meam commemorationem.

[5] Thomas: In quo datur intellegi, quod hic ritus ecclesiae non cessabit usque ad finem mundi.

Γάρ erklärt sich am einfachsten durch einen Zwischengedanken. Nachdem der Apostel berichtet, wie Jesus die (in der Gemeinde geübte) Wiederholung des Letzten Abendmahles als Feier der Erinnerung an ihn angeordnet, fügt er bei: Sie ist in der Tat eine Feier der Erinnerung an den Herrn, denn usw. — Die Worte des Verses sind wenigstens in der vorliegenden Form nach fast allgemeiner Ansicht nicht Worte des Herrn schon deshalb, weil vom Herrn in der dritten Person geredet wird, sondern ein erklärender Zusatz des Apostels.[1] Darum wir auch *καταγγέλλετε*[2] nicht als Imperativ,[3] sondern als Indikativ[4] zu fassen sein. — Was den Inhalt des Verses anlangt, so ist folgendes zu beachten. Jesus hatte beim Letzten Abendmahl den Auftrag gegeben, das, was er selbst getan (Opfer und Opfermahl), solle in Zukunft zu seinem Gedächtnis wiederholt werden. Dies geschah denn auch in der korinthischen Gemeinde. Wenn nun Paulus erklärt, sooft die Gemeinde diese Gedächtnisfeier begehe, verkünde sie den Tod des Herrn, so kann diese Verkündigung nur als reale Verkündigung oder als mystische Wiederholung und Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi[5] verstanden werden, wie ja die Feier Christi selbst eine tatsächliche Vorverkündigung oder Antizipation seines Opfertodes am Kreuze gewesen war. Wenn er ferner, indem er diese Feier nennt, ausdrücklich nur vom Essen des eucharistischen Brotes und vom Trinken des eucharistischen Kelches redet, ohne die Opferhandlung zu erwähnen, so kann er damit keineswegs sagen wollen, der Genuß der eucharistischen Speise allein sei die tatsächliche Verkündigung des Todes des Herrn. Vielmehr ist die wesentlich in der Konsekration des Brotes und Weines bestehende Opferhandlung vorausgesetzt[6] und die Aussage des Apostels, die sich direkt an die Korinther richtet, gilt, wie der Befehl des Herrn der ganzen eucharistischen Feier, dem Opfer sowohl als dem Opfermahle, letzterem aber als der Teilnahme am vollbrachten Opfer.[7] — *Ἄχρις* steht ohne *ἄν* wegen der Gewißheit der Widerkunft.

b) Folgerungen hinsichtlich des Empfanges der heiligen Kommunion (27—32). — 27. Demnach, wer immer unwürdig dieses Brot ißt oder diesen Kelch des Herrn trinkt, der wird des Leibes und des Blutes des Herrn schuldig sein. 28. Es prüfe aber jedermann sich selbst und so esse er von dem Brote und trinke von dem Kelche. 29. Denn wer (davon) ißt und trinkt, ißt und trinkt sich ein Gericht zu, wenn er den Leib (des Herrn) nicht unterscheidet. 30. Deshalb sind viele unter euch krank und schwach, und eine große

[1] Vgl. hiezu Berning, S. 112 f. — [2] Vulgata: Annunciabitis.
[3] Chrys., Thom., Est. u. a.
[4] Pf.-Hier., Theoph., Cornely, Schaefer — Heinrici, Bachmann u. a.
[5] Sacrificium commemorativum. Pölzl, S. 94.
[6] Gihr, S. 104 f.
[7] Estius: In oblatione et participatione. — Vgl. Reischl. — Daß zur tatsächlichen Verkündigung des Todes gehört, daß beide Materien, Brot und Wein, genossen werden müssen (Schaefer), ist (in bezug auf die Gläubigen) sicher unrichtig. Vgl. Est.

Anzahl schlummert im Tode. 31. Wenn wir aber uns selbst prüften, würden wir nicht gerichtet. 32. Indem wir aber vom Herrn gerichtet werden, werden wir (von ihm) in Zucht genommen, damit wir nicht zusammen mit der Welt verdammt werden.

Aus dem dargelegten Wesen und Zwecke der eucharistischen Feier folgert der Apostel zunächst eine ernste Warnung hinsichtlich des Empfanges der heiligen Kommunion. Die eucharistische Feier ist in realer Erneuerung des größten Liebesgeheimnisses des Herrn Hingabe des wahren Fleisches und Blutes des Herrn an den Vater und an die Menschen. — **27:** *Ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον*[1] *ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως*] Hieraus folgt: Wer immer[2] das eucharistische Brot unwürdig ißt oder den Kelch des Herrn unwürdig trinkt, — *ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου*] er wird schuldig sein des Frevels, beladen sein mit dem Frevel der Mißachtung, der Entweihung des Leibes und Blutes des Herrn.

Das nicht näher bestimmte *ἀναξίως* (eigentlich = indigno modo) geht nach dem Zusammenhang zunächst sicher auf das lieblos-sündhafte Verhalten der Korinther bei der Feier der Agapen,[3] also auf den Mangel gehöriger Vorbereitung auf die eucharistische Feier und die dem Wesen und Zweck der Feier nicht entsprechende sittliche Verfassung (20—22. 29). Daneben bleibt der allgemeine Sinn. Die häufig vertretene Beziehung auf die Unwürdigkeit eines mit Todsünden belasteten Gewissens,[4] die freilich an sich inbegriffen ist,[5] ist hier nicht begründet. — *Ἔνοχος* (von *ἐνέχεσθαι* = festhalten) steht hier in der Bedeutung von *αἴτιος* (schuldig) mit dem Gen. des Gegenstandes, an dem man sich versündigt.[6] Wie die Unwürdigkeit hat auch die Verschuldung des unwürdigen Empfanges der Kommunion verschiedene Grade und ist nicht auf schwer sündhafte Sakrilegien zu restringieren.[7] Nach 30 ff. scheint der Apostel letztere bei den Korinthern ausdrücklich auszuschließen. Der nicht seltene Vergleich der unwürdigen Kommunion mit der Mißhandlung und Kreuzigung des Herrn oder mit dem Verrat des Judas[8] ist cum grano salis zu nehmen.

---

[1] Vulg.: Panem hunc.

[2] Herveus: Sive dives, sive mediocris, sive pauper, cive clericus, sive laicus.

[3] Chrys., Theod. — [4] Sieh Est.

[5] Pseudo-Hieronymus: Si dignus indigne accedens retrahitur, quanto magis indignus. Herveus (zu 29): Indigne manducat et bibit, qui aliquod grave peccatum vel multa levia commisit. Die älteren Erklärer unterscheiden eine dreifache Unwürdigkeit: Indigne manducat et bibit, qui aliter celebrat sacramentum, quam a Christo traditum est, qui sine debita reverentia percipit, qui non prius per poenitentiam purgatus accedit. Herv., P. Lomb., Thom.

[6] Jak. 2, 10. Vgl. zum sonstigen Gebrauch Matth. 5, 21; 26, 66. Hebr. 2, 15.

[7] Gegen Est. Richtig ist allerdings: Tanto est culpa gravior, quanto maior est, contra quem peccatur.

[8] Theod., Theoph., Est. u. a. Vgl. Hebr. 6, 6.

Der Vers verbürgt eine dreifache dogmatische Wahrheit: 1. Im Allerheiligsten Sakrament ist unter den Gestalten des Brotes und Weines der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn gegenwärtig; 2. auch die Unwürdigen empfangen den Leib des Herrn;[1] 3. da es heißt: wer unwürdig das Brot ißt oder den Kelch trinkt, ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn, so wird unter jeder Gestalt der ganze Christus empfangen.[2]

Mahnung zur Selbstprüfung. — **28:** *Δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν*] Um sich vor der Schuld einer unwürdigen Kommunion zu bewahren, prüfe jeder vorerst mit aller Sorgfalt sein Gewissen — *καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω*] und nur so, d. i., wenn er sich nach sorgfältiger Prüfung für würdig erachtet oder in den Zustand der Würdigkeit sich versetzt hat, soll er vom Brote[3] essen und vom Kelche trinken.

Δέ dient der Weiterführung. — Das durch die Stellung stark betonte *δοκιμαζέτω* sagt aus, was jedermann (*ἄνθρωπος*)[4] tun solle, um der Schuld der unwürdigen Kommunion zu entgehen: Er prüfe sich selbst, ob er würdig ist.[5] — *Καὶ οὕτως*[6] = und so, wenn er sich würdig befunden oder würdig gemacht hat.[7] — Letzterer Gedanke liegt freilich nicht in *δοκιμαζέτω*, ist aber sicher einzuschalten; der Apostel meint ja offenkundig, daß alle in würdiger Verfassung die heilige Kommunion empfangen sollen.

Folge der vernachlässigten Selbstprüfung.[8] — **29:** *ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων*] Denn wer von diesem Brote ißt und von diesem Kelche trinkt, — *κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει*] der zieht sich selber durch das Essen und Trinken ein Strafgericht zu, statt die Bürgschaft des Heiles zu empfangen, — *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*] wenn er es unterläßt, sich selbst zu prüfen, und auf diese Weise keinen Unterschied macht zwischen dem Leibe des Herrn und gewöhnlicher Speise und also den Leib des Herrn mißachtet und entehrt.

---

[1] Gegen Calvin.

[2] Est., Just., Bern. a Pic. u. a. — Dagegen ist für das Opfer als Vergegenwärtigung des Todes Christi die Konsekration unter beiden Gestalten notwendig.

[3] Vulgata: De pane illo. — [4] 4, 1.

[5] Diligenter examinet suam conscientiam (Thom.), num aptus sit et digne dispositus ad tanta mysteria (Corn. a Lap.). — Zur Bedeutung von *δοκιμάζειν* vgl. zu 1 Thess. 2, 4.

[6] Röm. 11, 26.

[7] Estius: Quod si talis non sit, talem se reddere studeat. — Vgl. zur Weisung des Apostels Conc. Trid., sess. XIII, De euchar., cap. 7. *Διδαχή* 4, 14; 10, 6; 14, 1 f. Über Aussprüche der Väter sieh Justinian.

[8] Textkritisches: B ℵ*AC* om. *ἀναξίως*. Diese Lesung dürfte als lectio difficilior vorzuziehen sein; doch ändert das viel bezeugte *ἀναξίως* (Vulg.) den Sinn wenig oder gar nicht. — In B ℵ*ABC* am. ful. fehlt *τοῦ κυρίου*, der Beisatz ist jedoch völlig sinngemäß.

V. 29 begründet die Mahnung in 28. — Der Sinn des Verses könnte auch sein: Wer da ißt und trinkt, ohne sich selbst zu prüfen, zieht sich ein Gericht zu, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet. — *Κρίμα* bedeutet nach dem Kontext, d. i. nach der Beziehung auf die Korinther wegen 30 weder das Endgericht noch ausschließlich die Verdammnis,[1] sondern allgemein Strafurteil, Strafgericht.[2] Freilich lautet die Aussage allgemein genug, um nebst den zeitlichen Strafen auch die Verdammnis einzuschließen.[3] — *Διακρίνειν* wird gewöhnlich = unterscheiden[4] genommen. Nach anderen soll es: beurteilen = gebührend schätzen,[5] bedeuten. Noch andere verbinden beide Bedeutungen miteinander.[6]

Gottes Strafgericht bereits wirksam. — **30:** *Διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί*] Deshalb, d. i., weil die Korinther den Leib des Herrn nicht unterscheiden und dadurch Gottes Strafgericht herabrufen, sind unter ihnen viele krank und schwach und schlummert bereits eine große Anzahl im Tode. — Paulus sieht also in den auffällig häufigen Krankheiten und Todesfällen der Gemeinde, von denen wohl im Gemeindebriefe die Rede war, ein göttliches Strafgericht wegen unwürdigen Empfanges der heiligen Kommunion.[7]

Die Begriffe *ἀσθενεῖς*[8] und *ἄρρωστοι*[9] stehen synonym. — *Ἱκανοί* = eine große Anzahl.[10] — Die Stelle von den geistig Schwachen und den geistig Toten zu fassen,[11] steht fast die gesamte patristische und spätere Exegese entgegen.

Wie man sich vor Gottes Strafgericht bewahren kann. — **31:** *Εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν*] Säßen wir aber ernstlich über uns zu Gericht und kehrten wir um, falls das Urteil ungünstig lautet, — *οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα*] so würde Gottes Strafgericht uns nicht treffen.

Δέ leitet einen Gegensatz zum Fall in 29 f. ein. — *Διεκρίνομεν* klingt an *διακρίνων* in 29 an, hat aber einen andern Sinn (= *δοκιμάζειν* in 28). — Die erste Person der Mehrheit (auch in 32) macht den Satz zu einer allgemein gültigen Aussage,[12] wenn auch die nächste Beziehung auf die Korinther bleibt.

---

[1] So alle Erklärer, die die Unwürdigkeit von der Todsünde verstehen.
[2] Gal. 5, 10. Röm. 13, 2. — [3] Cajet., Cornely.
[4] Act. 15, 9; 11, 12. Pseudo-Hieronymus: Non discernens a cibo communi. Ebenso Thom., Corn. a Lap. — Bachmann u. a.
[5] Chrysostomus: Wenn er nicht bedenkt, wie es sich ziemte, die Größe dieses Opfers, nicht erwägt den hohen Wert dieses Geschenkes. Ähnlich Ambrst., Theoph. — Schnedermann u. a. — [6] Cornely, Schaefer, Arndt.
[7] Sieh Cyprian, De lapsis, 33. Vgl. die Bemerkungen Reischls.
[8] Luk. 10, 9. Act. 5, 15 f. — [9] Mark. 6, 5. 13.
[10] Act. 12, 12; 19, 19. — Zu *κοιμῶνται* vgl. 7, 39.
[11] Cassianus, Coll., 22, 5.
[12] Estius: Modestiae est ... simul ut innuat, doctrinam se tradere generalem.

Zweck des göttlichen Strafgerichtes. — **32:** *κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα*] Gottes Strafgerichte sind ein Zuchtmittel seiner Barmherzigkeit und dienen zu unserem Besten. Indem wir von ihm in der Zeit gerichtet, d. i. bestraft werden, werden wir zu unserer Besserung und Läuterung in Zucht genommen,[1] — *ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν*] auf daß wir nicht mit der sündhaften, ungläubigen Welt im Endgerichte verdammt werden.[2]

Beachte die Paronomasien in 29: *κρίμα — διακρίνων*, in 31: *διεκρίνομεν — ἐκρινόμεθα*, in 32: *κρινόμενοι — κατακριθῶμεν*.

6. Praktische Weisung hinsichtlich der Feier der Agapen (33. 34). — 33. Also, meine Brüder, wenn ihr zum Mahle zusammenkommet, so wartet aufeinander. 34. Ist einer hungrig, so esse er zu Hause, damit ihr nicht zum Gerichte zusammenkommet. Das übrige werde ich anordnen, wenn ich komme.

33: *Ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε*] Auf Grund der Ausführungen über das Wesen und den Zweck der eucharistischen Feier (22—32) ermahnt der Apostel die Leser (in gewinnender Anrede) als geliebte Brüder, den gerügten Mißbrauch bei der Feier der Agapen (20 f.) abzustellen; wenn sie sich hiezu (und zu dem damit verbundenen Empfang der heiligen Kommunion) versammeln, nicht das eigene Mahl vorwegzunehmen, sondern aufeinander zu warten und so, als würdige Vorbereitung auf die eucharistische Feier, in Wahrheit ein gemeinsames Liebesmahl nach dem Vorbilde des letzten Paschas des Herrn zu halten.[3]

34: *Εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω*] Hungert einer, so soll er zu Hause seinen Hunger stillen (21 f.), — *ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε*] damit sie bei ihrer Zusammenkunft nicht durch unwürdiges Verhalten Gottes Strafgericht (29) sich zuziehen. — Paulus schließt mit der Anzeige: *Τὰ δὲ λοιπά, ὡς ἂν ἔλθῃ, διατάξομαι*] Das übrige, was er noch über den Gegenstand zu sagen hat, werde er anordnen,[4] wenn er persönlich nach Korinth kommt (4, 19).

V. 33. *Ὥστε* faßt das praktische Ergebnis der ganzen vorausgehenden Ausführung (22—32) zusammen. — *Εἰς τὸ φαγεῖν* geht schon wegen

[1] Sicut filii a parente (Tir.).

[2] Augustinus (In ps., 98, 11): Illi Deus irascitur, quem peccantem non flagellat. Vgl. Hebr. 12, 6 f. Tit. 2, 12. Apok. 3, 19.

[3] Chrysostomus: Er sagt nicht: wenn ihr zusammenkommt, so teilt den Armen mit, sondern schicklicher: So warte einer auf den andern. Unter diesem Ausdruck war jenes mitbegriffen und angedeutet. — Theophylakt: *δεικνύων, ὅτι κοινά εἰσι τὰ ἐκεῖσε εἰσφερόμενα καὶ δεῖ ἀναμένειν τὴν κοινὴν συνέλευσιν.*

[4] Vgl. zum Ausdruck 7, 17; 16, 1.

ἐκδέχεσθε (= wartet ab),[1] das dem προλαμβάνειν (21) vorbeugen soll, nicht auf das eucharistische Mahl,[2] sondern auf die Agape.[3] — V. 34. Εἰς κρίμα entspricht dem εἰς τὸ ἧσσον in 17.[4] — Ὡς ἄν steht im zeitlichen Sinne = simulatque.[5]

IX. Über die Geistesgaben.

(Kap. 12—14.)

Der Abschnitt über die Geistesgaben führt uns gleichsam in eine neue Welt, in ein Wunderland mit einer mannigfaltigen Fülle außerordentlichen, übernatürlichen Lebens, das wir freilich mehr anstaunen als begreifen können. — Die Charismen der urchristlichen Gemeinden umstrahlten und verklärten wie ein entzückendes Himmelslicht die Wiege des Christentums und befähigten vor und neben den ordentlichen hierarchischen Ämtern zu Leistungen, die alles natürliche Können weit übersteigen. Sie waren gleichsam das Brautgeschenk, mit dem Christus durch den Heiligen Geist seine junge Kirche als Unterpfand ihrer Göttlichkeit und als Bürgschaft seiner Gegenwart ausstattete. Sie dienten dem inneren Wachstum und Aufbau der Gottesgemeinden, sie waren aber auch eine weithinstrahlende Leuchte zur Wahrheit und zum Heile für die noch Fernstehenden.

Zu den charismatischen Urgemeinden[6] gehörte auch Korinth. Aber es fehlte hier nicht an Mißverständnissen und Irrtümern über das Wesen der Geistesgaben, nicht an falscher Wertung derselben nach dem äußeren Schein, nicht an eitlem, liebeverletzendem Trachten nach denselben, nicht an Unordnungen in ihrem Gebrauche. So hatte Paulus, hierüber benachrichtet und befragt, Anlaß genug, auch über diesen Gegenstand die Gemeinde zu belehren und zurechtzuweisen. Er tut dies in einer dreiteiligen Abhandlung: 1. Über die Geistesgaben im allgemeinen, 2. über die alle Geistesgaben überragende und krönende Liebe und 3. über die Prophetie und Sprachenrede im besondern.

Die Darlegungen des Apostels sind nun freilich nicht allseitig und erschöpfend, sie knüpfen zum großen Teile an Vorkommnisse und Erfahrungen an, die den Lesern bekannt waren, uns aber fernliegen; trotzdem sind sie vom höchsten Wert und erregen das größte Interesse, weil sie für uns fast die einzige Quelle der Erkenntnis auf diesem dunklen Gebiete sind.

---

[1] 16, 11. Hebr. 10, 13. Jak. 5, 7.

[2] Herv., Thom. u. a.

[3] Chrys., Est., Just. u. a.

[4] Estius schließt aus 34a, daß die Agapen abends abgehalten wurden und daß die Gläubigen bis zu Beginn des Mahles nüchtern geblieben seien. Vgl. dagegen Cornely.

[5] Phil. 2, 23. Blaß, § 455. — Zum Schlußsatz bemerkt Thomas: Ex quo patet, quod ecclesia multa habet ex dispositione apostolorum, quae in s. scriptura non continentur.

[6] Vgl. Act. (2, 4); 8, 18; 10, 46; 19, 6. Gal. 3, 5. Röm. 12, 6. 1 Thess. 5, 19 ff.

A. Über die Geistesgaben im allgemeinen (Kap. 12).

Nach Feststellung des Themas des Abschnittes (1) nennt der Apostel vorerst ein allgemeines Kriterium der Wirksamkeit des Geistes (2. 3). Sodann legt er die Mannigfaltigkeit der Geistesgaben und die Einheit ihrer Quelle und ihres Zweckes dar (4—11). Ferner erörtert er unter dem Bilde vom menschlichen Leibe und seinen Gliedern das Verhältnis der einzelnen verschiedenen Gaben zur Gesamtheit der Gemeinde und untereinander (12—26) und schließt mit der ausdrücklichen Anwendung des Bildes auf die Kirche Christi 27—31).

I. Einleitung. — 1: *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*] Zu einem neuen Gegenstand übergehend, erklärt der Apostel: Was die in der Gemeinde zutage tretenden wunderbaren Geistesgaben anlange, so wolle er die Brüder in Korinth hierüber nicht in Unwissenheit lassen.[1] — Damit ist im allgemeinen das Thema des Abschnittes festgestellt.

Περὶ τῶν πνευματικῶν (von *οὐ θέλω ἀγνοεῖν*[2] abhängig) steht gleichsam als Überschrift des Abschnittes an der Spitze. Wahrscheinlich waren im Gemeindebrief auch über diesen Gegenstand Anfragen an den Apostel gestellt worden.[3] Das überleitende *δέ* entspricht dem *πρῶτον μέν* in 11, 18.[4] Der Abschnitt wendet sich also gegen eine weitere Unordnung in der Gemeindeversammlung, die durch irrtümliche Wertung und Mißbrauch der Geistesgaben hervorgerufen worden war.[5]

Es fragt sich, ob *πνευματικῶν* als Maskulin (= Geistesmenschen) oder als Neutrum (Geistesgaben) zu fassen ist. Während die meisten neueren akatholischen Erklärer sich für erstere Auffassung entscheiden, hält die katholische Exegese von jeher[6] an letzterer fest, und wird hiefür insbesondere die Parallele in 14, 1 (*ζηλοῦτε τὰ πνευματικά*) mit Recht geltend gemacht.[7] — Die vereinzelt aufgestellte Behauptung, es sei ausschließlich an die Glossolalen (Glossolalie) zu denken,[8] ist willkürlich, da in Kapitel 12 und 13 von den Geistesgaben überhaupt die Rede ist. — Der Ausdruck bedeutet an sich ganz allgemein Gaben, deren Spender der Heilige Geist ist.[9] In unserem Abschnitt sind aber speziell die sogenannten gratiae gratis datae zu verstehen, d. h. die außerordentlichen Geistesgaben, die nicht zur eigenen Heiligung, sondern zum Nutzen des Nächsten und

---

[1] Thomas: Est maximum genus ingratitudinis ignorare beneficia accepta, et ideo, ut homo non sit Deo ingratus, non debet spirituales gratias ignorare.

[2] Vgl. zur Phrase 10, 1. 1 Thess. 4, 13.

[3] Vgl. die Einführung in 7, 1; 8, 1.

[4] Minder gut finden andere einen Gegensatz zu 11, 34b.

[5] Vgl. 14, 20. 23. 33 ff. — [6] So schon Chrys. und Ambrst.

[7] Vgl. auch 12, 4. 31. — Gegen das Maskulinum dürfte auch die Bedeutung sprechen, in der Paulus gerade in unserem Brief den Ausdruck *πνευματικός* gebraucht. Vgl. 2, 13; 3, 1. Gal. 6, 1.

[8] Zahn, Einl., I³, 210, 5. Kühl. — [9] Vgl. Röm. 1, 11.

zur Förderung der Gemeinde (7) gegeben werden. Dieselbe Bedeutung hat nicht selten auch *χαρίσματα*.[1]

II. Kriterium der Wirksamkeit des Heiligen Geistes (2. 3). — 2. Ihr wißt, daß ihr, als ihr noch Heiden waret, zu den stummen Götzen (blindlings), wie ihr immer getrieben wurdet, euch fortführen ließet. 3. Deshalb tue ich euch kund, daß niemand, der im Geiste Gottes redet, sagt: Verflucht sei Jesus, und keiner sagen kann: Jesus ist der Herr, außer im Heiligen Geiste.

Der in Aussicht gestellten Darlegung über die Geistesgaben (1) schickt der Apostel zunächst eine prägnante Schilderung des traurigen, unwürdigen religiösen Zustandes der Leser im früheren Heidentum voraus, wobei er sich auf ihre eigene Erfahrung beruft. — **2:** *Οἴδατε ὅτι, ὅτε*[2] *ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι*] Sie wissen, daß sie einst, als sie noch Heiden waren und Gottes Geist noch nicht besaßen, blindlings, willenlos, wie sie immer durch Gewohnheit, Leidenschaft und dämonische Mächte getrieben wurden, sich fortführen ließen zum Kult ihrer stummen, weil wesenslosen (10, 19) Götzen,[3] die ihnen keine Belehrung, keine Offenbarung geben konnten. So waren sie einst Finsternis: Blinde Anbeter stummer, wesensloser Götzen.

Das Satzgefüge ist anakoluthisch. Der *ὅτι*-Satz endet mit dem Partizip *ἀπαγόμενοι*[4] (ergänze: *ἦτε* oder *ἤγεσθε*). Oder man müßte *ἤγεσθε* mit *ὅτι* verbinden und das beigefügte *ὡς ἄν* = gleichsam[5] fassen. Die Lesung: *ὅτι — ὡς ἀνήγεσθε* (durch *ὡς ὅτι* wieder aufgenommen) ist wenig wahrscheinlich. — Aus *ὅτε ἔθνη ἦτε*[6] erhellt, daß die korinthischen Gläubigen ihrer großen Mehrheit nach ehemalige Heiden[7] waren. — Die *εἴδωλα* werden im Gegensatz zum wahren, lebendigen Gott mit Nachdruck *τὰ ἄφωνα* = stumm (weil nicht existierend) genannt.[8] Es liegt darin aber auch der Gedanke, daß ihre Anbeter von ihnen keinerlei Offenbarung empfangen konnten. — *Ἀπαγόμενοι*[9] = ihr ließet euch fortführen, dürfte die Nebenbedeutung einschließen: ihr ließet euch vom rechten Weg oder vom wahren Gott ab-, irreführen.[10] Durch den Zusatz *ὡς ἂν ἤγεσθε* (*ἄν* steht hier von der wiederholten Handlung)[11] werden die *ἀπαγόμενοι* näher als solche bezeichnet, die sich blindlings und willenlos führen ließen. Von wem sie geführt wurden, ist nicht gesagt, es liegt also hierauf kein Nach-

[1] 4. 9. 28. 30 f. Röm. 12, 6.
[2] So lesen B ℵ A C D Vulg. al.
[3] Thomas: Ad adoranda et colenda.
[4] Vulgata minder genau: Euntes.
[5] Justinianus: Quasi ducebamini. Vgl. 2 Kor. 10, 9.
[6] Vgl. Eph. 2, 2 f.; 5, 8. Kol. 1, 21. Röm. 11, 30.
[7] Estius: Gentes dicit cultu et religione ... a maiori parte.
[8] Ps. 115, 5 ff. (113, 13 f.). — [9] Hap. leg.
[10] Vgl. Röm. 1, 19 ff. — [11] Blaß, § 367.

druck; die meisten Erklärer denken entweder ausschließlich oder auch an dämonische Mächte.[1]

Jetzt aber, da sie als Diener des lebendigen Gottes[2] Licht sind,[3] den Heiligen Geist besitzen[4] und von ihm mit wunderbaren Gaben ausgestattet sind (1), jetzt dürfen sie nicht mehr blindlings wandeln. — **3:** *Διὸ γνωρίζω ὑμῖν*] Deshalb will Paulus ihnen auf ihre Fragen betreffend die Geistesgaben gern Bescheid geben, und zwar will er ihnen vor allem zu wissen tun, woran sie das charismatische Wirken des Geistes mit Sicherheit erkennen können. Ein doppeltes Kriterium zeigt er ihnen auf: *ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· ἀνάθεμα Ἰησοῦς*] Keiner, der im Licht und in der Kraft des göttlichen Geistes redet, sagt: Verflucht sei Jesus; — *καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*] Ebenso kann keiner Jesus als den Herrn bekennen, außer im Heiligen Geiste.[5] Das heißt mit anderen Worten: Wie die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in uns eine Lästerung und Verfluchung Jesu ausschließt, so ist das Bekenntnis Jesu als des verherrlichten Herrn nur durch das Wirken des Heiligen Geistes möglich. Solcher Art ist des Geistes Wirken in seinen Wundergaben und daran sicher zu erkennen.

Der durch *διό* angezeigte Zusammenhang zwischen 2 und 3 macht der Erklärung die größte Schwierigkeit. Ja, man hat auch schon die Herstellung eines Zusammenhanges überhaupt für unmöglich erklärt und darauf verzichtet. — Auch der Inhalt von 3 wird verschieden bestimmt. — Im Anschluß an Chrysostomus (der aber von der heidnischen Wahrsagerei und der christlichen Weissagung redet) sagt man häufig: Paulus wolle den Korinthern ein Kriterium feststellen, an dem sie die wunderbaren Wirkungen des Geistes Gottes von den analogen, durch Dämonen bewirkten Erscheinungen des Heidentums unterscheiden könnten. Danach wäre im wesentlichen der Sinn: Weil ihr ähnliche Erscheinungen aus dem vorchristlichen Leben her kennt, deshalb mache ich euch ein Erkennungszeichen bekannt, damit ihr nicht getäuscht werdet. Aber von solchen Erscheinungen ist in 2 mit keiner Silbe die Rede. Und wollte man auch eine bezügliche Ergänzung gestatten,[6] so wäre die emphatische Bezeichnung der Götzen als *ἄφωνα* nicht bloß zwecklos, sondern geradezu sinnwidrig.[7] Andere lassen den Apostel kontextwidrig vom früheren traurigen Zustand auf die Notwendigkeit der Gnaden schließen.[8] Wieder andere meinen, der Apostel erinnere an den früheren Götzendienst, um durch den Gegensatz die Größe der im Christentum zuteil gewordenen Gnaden desto heller zu beleuchten.[9] Aber wie läßt sich damit der Wortlaut des Verses 3 ver-

[1] 10, 19 f. Eph. 2, 2. Chrys., Ambrst., Theoph., Thom., Just. u. a.
[2] 1 Thess. 1, 9. — [3] Eph. 5, 8. — [4] 3, 16; 6, 19.
[5] Vgl. Matth. 16, 17. 1 Joh. 4, 1—3.
[6] Bern. a Pic. ergänzt: Ibique a maligno spiritu afflatos videbatis.
[7] Estius: Non conveniebat simulacra muta appellare, ubi de vaticiniis atque responsis per ea editis sermo esset.
[8] Thom. — [9] Est., Corn. a Lap., Niglutsch.

einigen? Nach Meßmer zieht Paulus aus 2 den Schluß: Das Wirken des Geistes Gottes sei für das Christentum so charakteristisch, daß mit diesem Geiste keiner ein Nichtchrist, ohne denselben keiner ein Christ ist. Aber hat nicht auch Balaam[1] und Kaiphas[2] geweissagt? — Dagegen dürfte die in der Paraphrase gegebene Deutung der Stelle hinreichend befriedigen. Die hiebei notwendigen Ergänzungen ergeben sich ungezwungen.[3] — Im übrigen sei noch folgendes beigefügt. *Διὸ γνωρίζω*[4] leitet zunächst den V. 3 ein, aber wohl auch die folgenden Erörterungen des 12. Kapitels. Die doppelte Aussage über die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, womit der Apostel wohl auf eine diesbezügliche Anfrage der Korinther antwortet, gilt für alle Geistesgaben, wenn auch bloß die Gabe der Rede als die auffallendste genannt wird. Der Nachdruck liegt auf der zweiten Aussage, die allgemeine Geltung hat und nicht durch allerlei Zusätze auf die Gerechten einzuschränken ist.[5] Das erste Glied wird sich kaum gegen tatsächliche Lästerungen seitens der Juden[6] richten, vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach der Besorgnis der Gläubigen entgegentreten, es könnte in der Versammlung der Gemeinde ein im Geiste Redender etwas Widerchristliches sagen, wobei *λαλῶν* auf den Glossolalen anspielen könnte.[7]

Ein zweiter Gegenstand, über den der Apostel die Korinther nicht in Unwissenheit lassen will, ist die Einheit der Geistesgaben trotz ihrer mannigfaltigen Verschiedenheiten. Er handelt darüber in den folgenden Versen des 12. Kapitels. Die Darlegung bezweckt, den Korinthern die Richtlinien zur rechten Wertung der Geistesgaben aufzuzeigen, um die Überschätzung der einen und die Unterschätzung der anderen hintanzuhalten.

III. Mannigfaltigkeit der Gaben, aber eine Quelle und ein Zweck (4—11). — 1. Thematische Aufstellung (4—7). — 4. Es gibt aber (unterschiedliche) Verteilungen von Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist. 5. Und es gibt Verteilungen von Dienstleistungen, und es ist derselbe Herr. 6. Und es gibt Verteilungen von Kraftwirkungen, aber

---

[1] Num. 23, 24. — [2] Joh. 11, 51. Vgl. Matth. 7, 22.

[3] Hievon weicht folgende Erklärung meines Erachtens wenig ab: In bezug auf den früheren Zustand (2) tue ich euch kund, daß es im Christentume, im Dienste des wahren Gottes, anders ist. Der Geist Gottes tut alles im Christen. Der Christ kann daher Jesus nicht fluchen, und wenn er Jesus den Herrn nennt, tut er es im Heiligen Geiste (Allioli).

[4] Gal. 1, 11.

[5] Vgl. Augustinus (In loann. tract., 74, 1): Nemo dicit Dominus Iesus animo, verbo, facto, corde, ore, opere, nisi in Spiritu s., et nemo sic dicit, nisi qui diligit; Estius: Pio cordis affectu; Niglutsch: Constanter et firmiter. — Thomas sagt hierüber: Dicere in Spiritu potest intelligi dupliciter: uno modo in Spiritu s. movente, sed non habito. Alio modo loquitur aliquis in Spiritu s. movente et habito.

[6] Est., Schaefer. Vgl. Act. 26, 11.

[7] Vgl. zu *ἐν πνεύματι* Matth. 22, 43. Röm. 8, 15; zu *ἀνάθεμα* Gal. 1, 8; zu *κύριος Ἰησοῦς* Röm. 10, 9.

es ist derselbe Gott, der alles in allen wirkt. 7. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben.

Eine Quelle. — **4:** *Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν*] Es gibt unterschiedliche Verteilungen und somit Verschiedenheiten von Gnadengaben. Dem einen nämlich wird diese, dem andern jene Gabe zugeteilt.[1] — *τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα*] Aber es ist ein und derselbe göttliche Geist, der die Gaben verteilt, sie kommen alle aus ein und derselben Quelle, vom Heiligen Geist.[2]

Διαίρεσις[3] eigentlich = Verteilung, Austeilung;[4] da aber die Verteilung unterschiedlich geschieht (8 ff.), so folgt, daß die den einzelnen zugeteilten Gnadengaben verschiedene sind. Man kann also ganz wohl übersetzen: Es gibt Unterschiede von Gnadengaben.[5]

Die eben ausgesprochene Wahrheit wird näher erklärt und beleuchtet: **5:** *καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν*] Ebenso gibt es (in der Gemeinde) unterschiedliche Verteilungen von Diensten, Ämtern; — *καὶ ὁ αὐτὸς κύριος*] und doch ist es ein und derselbe Herr (Christus), der die Ämter zuweist und in dessen Namen sie verwaltet werden.[6]

6: *καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν*] Auch gibt es (in der Gemeinde) unterschiedliche Verteilungen von Kraftwirkungen; — *ὁ δὲ αὐτὸς θεός*] doch ist es ein und derselbe Gott (Vater), der sie hervorbringt, *ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*] er, der als letzte Ursache alles in jedem Geschöpfe wirkt.[7]

Das Verhältnis der *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* zu den *χαρίσματα* (4) ist viel umstritten. Die griechischen Erklärer identifizieren mit Chrysostomus die drei Begriffe; sie sehen nur verschiedene Worte für dieselbe Sache.[8] Andere halten *χαρίσματα* für den Gattungsbegriff, *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* für die Spezies oder sie finden drei Arten von Geistesgaben bezeichnet.[9] — Doch wird nicht bloß gegen erstere, sondern auch gegen letztere Deutung mit Recht geltend gemacht, daß bei dieser Auffassung für die Zuteilung der *χαρίσματα* an den Geist, der *διακονίαι* an den Herrn und der *ἐνεργήματα* an den Vater kein Grund aufscheint. Noch

[1] Estius: Charismata varie distributa sunt: alia aliis donata.

[2] Thomas: Quamvis dona sint diversa, quae a diversis habentur, non tamen procedunt a diversis auctoribus, sicut ponebant gentiles, qui sapientiam attribuebant Minervae, locutionem Mercurio et sic de aliis. Spiritus s. est auctor omnium gratiarum. Unus in substantia, multiplex in gratiis.

[3] Kommt im Neuen Testament nur an dieser Stelle und in den folgenden Versen vor.

[4] Vgl. V. 11. Luk. 15, 12. — Vulgata: Divisiones.

[5] Just. (discrimina), Cornely — Göbel, Bousset u. a.

[6] Anders Thomas: Cui ministratur.

[7] Thomas: Sicut prima causa creans omnes operationes.

[8] Chrysostomus: Gnadengabe, Dienst und Wirkung besagen dasselbe. Vgl. auch Corn. a Lap.[2] — [9] Est.

mehr. Wenn es in 11 heißt: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*, so wird damit eine derartige Zuteilung positiv ausgeschlossen (vgl. auch 7). Wenn man aber, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, auch noch in *κύριος* und *θεός* eine Bezeichnung des Heiligen Geistes findet,[1] so ist dies doch wohl Willkür.[2] — Die drei Begriffe sind zu unterscheiden, sie bezeichnen verschiedene Dinge.[3] *Χαρίσματα* fasse ich in der gleichen Bedeutung und im gleichen Umfange wie *πνευματικά* (1). Der Begriff *διακονίαι* umfaßt die Gesamtheit der kirchlichen Dienste oder Ämter (z. B. das Amt des Apostels, des Evangelisten, des Bischofs, der Priester und Diakone, des Armenpflegers). *Ἐνεργήματα*[4] sind wohl tatsächliche außerordentliche, wunderbare Effekte, Wirkungen, die in der Gemeinde zutage traten (z. B. Krankenheilungen, Teufelaustreibungen, außerordentliche Erfolge der Predigt).[5] — Die Aussagen über die *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* sind aber der in 4 ausgesprochenen Wahrheit zur Vergleichung beigesetzt. Doch sind sie meines Erachtens nicht reine Analogien. Die *χαρίσματα*, *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* sind nicht durchaus zu scheiden, sie fallen vielmehr durch ihre engen Beziehungen zueinander einigermaßen zusammen, insofern nämlich die *χαρίσματα* zur Hervorbringung der Kraftwirkungen befähigen und (wenigstens zum Teil) zur rechten Verwaltung der Ämter tüchtig machen.[6] Daraus dürfte sich erklären, daß in 10 unter den vom Geiste gewirkten Gnadengaben auch die *ἐνεργήματα* (*δυνάμεων*) aufscheinen und daß die *διακονία* zu den *χαρίσματα* gezählt wird (Röm. 12, 6 f.). — Inhalt und logischer Zusammenhang der V. 4—6 ist demnach: Es gibt verschiedene, aber von dem einen Geiste zugeteilte Gaben, wie es verschiedene von dem einen Herrn eingesetzte *διακονίαι* gibt, zu denen die Gaben (wenn auch nicht alle) befähigen, und wie es verschiedene, von dem einen Vater gewirkte *ἐνεργήματα* gibt, zu den die Gaben tüchtig machen.[7] — Der Partizipialsatz *ὁ ἐνεργῶν* ꝛc. ist Begründung der vorausgehenden Aussage und ganz allgemein zu verstehen.[8] — Die Stelle (4—6) gilt von jeher als Beweisstelle für die Trinität.

---

[1] Thomas[2]: Vel haec tria possunt attribui Spiritui s., qui est Dominus Deus. — Ungefähr dasselbe gilt von der modernen protestantischen Auffassung: Gaben, Dienstleistungen, Kraftwirkungen bezeichnen dieselbe Sache unter verschiedenem Gesichtspunkt. Die Geistesgaben sind Dienstleistungen an der Gemeinde hinsichtlich ihres Zweckes, Kraftwirkungen nach ihrer Form (Bousset. Vgl. Bachmann).

[2] Bisping, Cornely, Niglutsch — Godet u. a.

[3] Es genügt auch nicht, mit Cyr. Alex. zu sagen: *Πάντα παρὰ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι.*

[4] Nur hier und in 10.

[5] Estius: Operationes potentes et efficaces. Petr. Lomb.: Quia et sunt opera maiora et opera minora. — Cornely denkt an alle Wirkungen, die Gott in der Welt als causa prima durch die causae secundae hervorbringt. Aber es handelt sich doch augenscheinlich um bekannte Erscheinungen in der Gemeinde.

[6] So meint wohl auch Schaefer.

[7] Vgl. Reischl, Simar, a. a. O. S. 237.

[8] Corn. a Lap.: Omnia naturalia et supernaturalia. Estius: Idem Deus est, qui prorsus omnia in omnibus operatur et proinde non dubitandum, quin et harum omnium operationum, de quibus hic agitur, ipse sit auctor.

Ein Zweck. — **7:** *Ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον*] Jedem einzelnen aber (dem sie überhaupt gegeben wird) wird die Offenbarung des Geistes, d. h. wird die Gnadengabe, durch die der Geist in seinem Wesen und Wirken geoffenbart wird, gegeben nicht sosehr zum eigenen Nutzen, nicht zur eigenen Auszeichnung, sondern zum Nutzen aller, zur Verherrlichung und Förderung der Kirche;[1] daher müssen die Gaben auch von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt und für diesen Zweck verwendet werden.

Δέ reiht an 4 die gleiche Bestimmung der Gnadengaben an. — *Ἑκάστῳ* = jedem, dem überhaupt ein Charisma verliehen wird.[2] *Ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος* nimmt den V. 4 wieder auf, d. h., die mannigfaltigen Gnadengaben werden als Offenbarung des Geistes bezeichnet, weil durch dieselben der Geist sein Wesen und Wirken offenbart (Gen. subiect.) oder weil durch dieselben der Geist geoffenbart wird (Gen. obiect.).[3] — Der Nachdruck der Aussage liegt auf *πρὸς τὸ συμφέρον; πρός* ist im finalen Sinne zu nehmen.

2. Nähere Ausführung (8—11). — In näherer Ausführung des V. 4 werden einzelne, verschieden zugeteilte Geistesgaben, wie sie den Korinthern ohne Zweifel zumeist bekannt waren, als Wirkung eines und desselben Geistes vorgeführt.

8. Dem einen nämlich wird durch den Geist Weisheitsrede gegeben, einem andern gemäß demselben Geiste Erkenntnisrede, 9. einem dritten in dem nämlichen Geiste Glaube, einem andern in dem einen Geiste Heilungsgaben, 10. einem andern Kraftwirkungen, einem andern Prophetie, einem andern Unterscheidung der Geister, einem andern wiederum Sprachenarten, einem andern Sprachenauslegung. 11. All das aber wirkt ein und derselbe Geist, indem er jedem eigens zuteilt, wie er es will.

8: *Ὧι μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας*] Dem einen nämlich wird durch die Vermittlung des Geistes Weisheitsrede zugeteilt, d. h. die Fähigkeit, die durch die Offenbarung erkannten Heilsgeheimnisse in geistgegebener Form den Vollkommenen zu verkünden. — Es war dies vor allem die Prärogative der Zwölf, sodann aber auch der Apostel im weiteren Sinne.[4] — *ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*] Einem andern wird gemäß der Wirksamkeit desselben Geistes Erkenntnisrede zuteil, d. i. die

[1] So die meisten Erklärer (gegen wenige, z. B. Chrys., Ambrosiaster: ut et sibi et aliis utilis sit). Vgl. 14, 12. 26. 1 Petr. 4, 10.
[2] Nicht jedem ohne Ausnahme (gegen Thom.).
[3] 2 Kor. 11, 2. Thomas: Manifestatur per huiusmodi gratias Spiritus s.
[4] Vgl. 2, 6. 12 f.; 12, 28.

Fähigkeit, die verstandesgemäß erfaßten, für alle notwendigen christlichen Wahrheiten dem Verstande der Zuhörer klarzulegen und zu erweisen und so einen sicheren und bleibenden Besitz derselben zu vermitteln. — Dies war das Charisma der Lehrer.[1]

Das begründende *γάρ* mag formell an *ἑκάστῳ δίδοται* (7) sich anschließen; tatsächlich leitet es eine nähere Erklärung zu 4 ein. — Die gegebene Erklärung unterscheidet den *λόγος σοφίας* vom *λόγος γνώσεως* nach Inhalt und Form.[2] Diese Unterscheidung ist wohlbegründet. Paulus spricht ja an einer andern Stelle unseres Briefes von der verborgenen Weisheit Gottes, die den Aposteln durch die Offenbarung kund geworden, und die sie den Vollkommenen in geistgelehrten Reden verkünden, die er aber den Korinthern noch nicht predigen konnte.[3] Andererseits waren die Korinther in den christlichen Wahrheiten, die sie als *σάρκινοι* und *νήπιοι* fassen konnten, wohl unterrichtet worden, und der Apostel bezeugt ausdrücklich, daß sie reich geworden seien *ἐν πάσῃ γνώσει*.[4] Diese Unterscheidung wird aller Wahrscheinlichkeit nach auch an unserer Stelle wie in 13, 2 gemacht. — Indes vertreten auch katholische Erklärer häufig die Deutung: Weisheit und Erkenntnis seien in Hinsicht auf den Inhalt eins, verschieden aber gemäß der Art, ihn zu erfassen, wie sich etwa die Beschauung vom diskursiven Denken und Betrachten unterscheide. Jeder dieser Erkenntnisarten eigne eine besondere Vortrags- und Lehrweise (objektive Mitteilung und wissenschaftliche Begründung).[5] Andere wieder anders.[6]

9. 10a: *ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι*] Einem weiteren wird im nämlichen Geiste Glaube gegeben, d. i. außerordentliche, unerschütterliche Glaubenskraft und Glaubenszuversicht, die in gegebenen Fällen, da sie des allmächtigen göttlichen Beistandes völlig gewiß ist, nach menschlicher Schätzung Unmögliches für Gott und sein Reich wagt und Wunderbares zuwege bringt. — *ἄλλῳ δὲ χαρίσματα*[7] *ἰαμάτων ἐν τῷ ἑνὶ πνεύματι*] Einem andern werden mannigfaltige Heilungsgaben in dem einen Geiste zuteil, d. h. die Fähigkeit, verschiedene

[1] 12, 28. Vgl. Röm. 12, 7.
[2] Vgl. Cornely, Niglutsch, Arndt. — [3] 2, 6. 10. 12f.; 3, 1.
[4] 1, 5. Vgl. 8, 1. — Vgl. hiezu Röm. 15, 14.
[5] Est., Reischl. — Ähnlich Bisping, Meßmer, Rohr, Sauter (423), Schaefer.
[6] Chrysostomus: Was ist Rede der Weisheit? Paulus besaß es, Johannes besaß es. Was ist aber Rede der Erkenntnis? Die Gabe besaßen die meisten Gläubigen, die zwar Kenntnis hatten, aber nicht so recht lehren noch anderen erklären konnten, was sie wußten. Ambrosiaster versteht unter Weisheit die Fähigkeit zu unterscheiden, quae vitanda sunt quaeve sequenda, unter Erkenntnis die scientia rerum divinarum. Nach Augustinus (De Trin., 13. 19 — er bringt auch andere Erklärungen) faßt Thomas die Weisheit als cognitio divinarum rerum, die Erkenntnis als cognitio creaturarum, qua pia fides defenditur et roboratur. — Beachtenswert ist die Bemerkung des Thomas: Sapientia et scientia inter septem dona Spiritus s. computantur, sicut habetur Is. XI. Unde apostolus signanter in gratias gratis datas non ponit sapientiam et scientiam, sed sermonem sapientiae et scientiae. Vgl. Karl Weiß, De donis Spiritus s. (1895).
[7] Vulgata: Gratia.

Krankheiten zu heilen. — *ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα*[1] *δυνάμεων*] Einem andern wird die Fähigkeit zugeteilt, sonstige außerordentliche Kraftwirkungen hervorzubringen, in denen sich Gottes Allmacht in besonderer Weise kundtut.

Daß *πίστις* an dieser Stelle nicht der rechtfertigende Glaube oder die fides theologica sein kann, ist klar.[2] Ebenso gewiß wird es sein, daß der vom Heiligen Geiste gewirkte außerordentliche Glaube (Glaubenszuversicht) gemeint ist, von dem der Herr sagt, daß er Berge versetze.[3] Hierüber stimmt im wesentlichen die patristische wie die neuere und neueste Exegese großenteils überein.[4] — Weniger Übereinstimmung herrscht über das Verhältnis der *πίστις* zu den beiden folgenden Charismen: *ἰάματα*[5] und *ἐνεργήματα δυνάμεων*.[6] (Unter ersteren versteht man speziell Krankenheilungen, unter letzteren meist sonstige signa maiora,[7] z. B. Totenauferweckungen, Teufelaustreibungen, Strafwunder usw.)[8] Meines Erachtens bezeichnet *πίστις* entweder im allgemeinen die charismatische Ausrüstung, die zum Wunderwirken disponiert und befähigt, während die *ἰάματα* und *ἐνεργήματα δυνάμεων* als tatsächliche Vollbringungen des wunderkräftigen Glaubens (mit oder ohne Zuhilfenahme natürlicher Mittel, vor allem des Gebetes) in einzelnen Fällen (beachte den Plural) zu betrachten sind.[9] Allerdings muß man hiebei eine gewisse Inkonsequenz mit in Kauf nehmen (abgesehen davon, daß das doppelte *ἄλλῳ δέ* zu *ἑτέρῳ* im Gegensatz steht), insofern nämlich von den Aposteln auch Wunder berichtet werden, die ohne ihr Wissen und also von der fides unabhängig sich vollzogen.[10] Zur Vermeidung dieser Inkonsequenz müßte man die beiden letzteren Charismen auf Wunder beziehen, die ohne selbsttätige Mitwirkung jener, durch die sie gewirkt wurden, zustande kamen.[11] Oder, was vielleicht wahrscheinlicher sein dürfte, *πίστις* geht überhaupt nicht auf äußere Wunder, speziell an der Natur,[12] sondern auf Ausführungen und Unternehmungen,

---

[1] Vulgata: Operatio.

[2] Quia hoc commune est omnibus membris Christi (Thom.).

[3] Matth. 17, 20; 21, 21. Mark. 11, 23. Luk. 17, 6. 1 Kor. 13, 2. Vgl. Eusebius, H. E., VII, 23 (Gregorius Thaumat.).

[4] Chrysostomus (Wunderglaube, Mutter der Wunder), Cyr. Alex. (In Joh., 11, 40: *πίστις τῶν ὑπὲρ τοῦ ἀνθρώπου ἐνεργητική*), Pf.-Hier., Prim., Cajet. (fides agendorum), Est., Corn. a Lap., Bisping, Meßmer, Cornely — Godet, Bachmann u. a. — Andere Auffassungen widersprechen teils dem Wortlaute unserer Stelle, teils übersehen sie, daß von einer charismatischen fides die Rede ist. Ersteres gilt namentlich gegen jene, die fides = sermo fidei, prout sc. homo potest recte proponere ea, quae fidei sunt (Thom., Corn. a Lap.[3]) nehmen, letzteres gegen jene, die an die Standhaftigkeit des Glaubensbekenntnisses (Ambrst., Herv., P. Lomb.) denken oder an die certitudo fidei, quam habet aliquis excellenter. Matth. 15, 28 (Thom.[2]).

[5] *Ἴαμα* (28. 30) = *ἴασις*, Heilung Luk. 13, 32. Act. 4, 22. 30.

[6] Vgl. zum Ausdruck Mark. 6, 14. 2 Kor. 12, 12. Röm. 15, 19. — [7] Est.

[8] Vgl. Act. 4, 30; 5, 16; 8, 7; 19, 12; 28, 5. — Unrichtig ist es, ausschließlich an Strafwunder (Chrys.) oder Teufelaustreibungen (B. Weiß) zu denken.

[9] Est., Bisping, Meßmer, Weinhart — Göbel, Bachmann u. a.

[10] Act. 5, 15; 19, 12.

[11] Cornely, Arndt. — [12] Schaefer.

die der gewöhnlichen Schätzung nach als unausführbar erscheinen,[1] z. B. außerordentliche Bekehrungen.[2]

An letzter Stelle stehen die zwei Charismen, um die es sich in Korinth vor allem handelte: die Prophetie und Glossolalie mit ihren notwendigen Ergänzungen. — **10b:** *Ἄλλῳ προφετεία*] Einem andern wird die Gabe der Prophetie zuteil, d. i. die Fähigkeit, unmittelbar vom Heiligen Geiste eingegebene, außerordentliche höhere Erkenntnis in begeisterter, verständlicher und überzeugender Rede mitzuteilen.[3] — *ἄλλῳ διάκρισις πνευμάτων*] Einem andern wird gleichsam als Wächterin der Prophetie die Gabe der Unterscheidung der Geister gegeben, d. h. die Fähigkeit, zu unterscheiden, welcher Geist aus den Personen, die als Propheten auftreten, spricht, ob wirklich der Geist Gottes oder der eigene Geist oder selbst ein böser Geist.[4] — *ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν*] Einem weiteren werden Glossenarten (Sprachenarten) gegeben, d. h. die Fähigkeit, in religiöser Ekstase verschiedenartige neue, dem Hörer und an sich auch dem Redenden selbst unverständliche Sprachen zu reden;[5] — *ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν*] einem andern wird Glossenauslegung verliehen, d. i. die übernatürliche Fähigkeit, den Inhalt der Glossenarten in allgemein verständlicher Weise zur Auferbauung der Gemeinde wiederzugeben.

Über die Charismen der Prophetie und der Glossolalie verbreitet sich der Apostel selbst ausführlich im 14. Kapitel. — Die *διάκρισις πνευμάτων*[6] hatte wegen der Zusammenstellung mit der Prophetie zunächst den Geist der Propheten zum Objekt,[7] dann aber auch alle charismatisch Begabten[8] und scheint auch den Propheten nicht gefehlt zu haben.[9] — Der Ausdruck *γένη γλωσσῶν* weist auf eine Mehrheit von Glossenarten hin;[10] *ἑρμηνεία γλωσσῶν* geht auf den Inhalt der verschiedenen Glossen.[11]

Schließlich hebt der Apostel noch einmal mit größtem Nachdruck die Einheit der Quelle der vorgeführten mannigfaltigen Charismen hervor: **11:** *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*] Alle diese Gaben wirkt der eine und derselbe Geist. — Zugleich aber betont er, einen neuen Gedanken beifügend, mit nicht geringerer Em-

---

[1] Sauter, Die Sonntagsepisteln, S. 424.

[2] Schaefer: Es ist die besondere Gnade einer solchen Glaubensstärke, daß sie sich auch in einer den Mitmenschen ebenfalls zum Glauben bewegenden Weise kundgibt.

[3] Vgl. zu 1 Thess. 5, 20. — [4] Vgl. 2 Kor. 11, 13 f.

[5] Ich gebrauche im folgenden für dieses Charisma die Ausdrücke: Sprachen (Glossen), Sprachenrede, obwohl man gewöhnlich von Zungen und Zungenrede spricht.

[6] Vgl. 1 Thess. 5, 21. 1 Joh. 4, 1. — Chrys. — [7] 14, 32.

[8] Corn. a Lap. — Bachmann. — [9] 14, 29.

[10] Vgl. Mark. 16, 17. — Act. 10, 46; 19, 6.

[11] Vulgata sinngemäß: Interpretatio sermonum. — Selbstverständlich ist der Ausdruck nach dem Zusammenhang nicht auf die Auslegung der Heiligen Schrift zu beziehen (gegen Thom., Corn. a Lap.).

phase die Freiheit des Geistes in der Zuteilung seiner verschiedenen Gaben: *διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται*] Er teilt jedem besonders, eigens, seine Gnadengaben zu, nicht bestimmt durch menschliches Wollen oder Verdienst, sondern so wie er es in göttlicher Weisheit und Güte will,[1] nämlich zum Nutzen, zur Förderung der Kirche[2] (7). — So ist denn jegliches Selbstrühmen des einen, jede Unzufriedenheit des andern ausgeschlossen. Alle verschiedenen Gaben kommen vom Heiligen Geist, sind notwendig und gehören zusammen, keine soll überschätzt, keine unterschätzt werden und jeder ist angewiesen, mit dem ihm zugeteilten Geschenk des Geistes einem Ziele zu dienen.[3]

Ἰδίᾳ = seorsim, eigens, besonders.[4] — *Καθὼς βούλεται* (nicht = nach Willkür; das Wollen des göttlichen Geistes ist notwendig von der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte bestimmt) betont zunächst, daß die Zuteilung der Charismen seitens des göttlichen Geistes nicht auf Grund irgendwelchen menschlichen Verdienstes geschieht, daß niemand ein Anrecht auf eine bestimmte Gabe hat, daß der Geist vielmehr in absoluter Freiheit zum Besten der Kirche waltet. Ausgeschlossen ist damit freilich nicht, daß der Geist auch an natürliche Veranlagungen anknüpft und daß die Gaben des Geistes angestrebt und namentlich durch Gebet erfleht werden können.[5] — Die Stelle wird von den Vätern als Beweis für die Persönlichkeit und Gottheit des Heiligen Geistes verwendet.[6] — 11b leitet zum folgenden Abschnitt über.

Zur vorgeführten Charismenreihe beachte noch folgendes: 1. Die Aufzählung ist keine streng systematische. Alle diesbezüglichen Aufstellungen neuerer Erklärer[7] sind gekünstelt. Der Wechsel der Pronomina: *ἄλλῳ—ἑτέρῳ* entscheidet nicht, da beide Pronomina auch synonym gebraucht werden.[8] Eine gewisse Gliederung scheint allerdings auf, insofern die beiden ersten, die folgenden drei und die vier letzten Charismen als einigermaßen zusammengehörige Gruppen angesehen werden können.[9] 2. Die Aufzählung ist keine vollständige, da in 28 noch weitere Gaben vorgeführt werden.[10] 3. Es ist nicht anzunehmen, daß alle vorgeführten Geistesgaben in Korinth tatsächlich zutage traten.[11] 4. Die Aufzählung ist nicht dahin zu verstehen, als ob den einzelnen nur je ein Charisma zuteil werden konnte.[12] 5. Das bei den Korinthern am höchsten ge-

[1] Hebr. 2, 4. Petr. Lomb.: Qui solus novit, quid conveniat, et gratis dat, non ad meritum.

[2] Ambrosiaster: Cuius gratia dividitur singulis, prout vult, non ad merita hominum, sed magis ad aedificationem ecclesiae suae.

[3] Vern. a Pic.: Hinc ergo non est, quod quis efferatur aut invideat aut dissideat; sed operae pretium est, ut omnes iuxta donum sibi datum communi ecclesiae bono adlaborent. Vgl. Chrys.

[4] Nur hier, wie sonst *κατ' ἰδίαν*. Vgl. 7, 7. Vulgata: Singulis.

[5] 31; 14, 1. 12. — [6] Chrys.

[7] Vgl. Thomas im Komm. und Summa, II, 1. qu. 111, a. 4.

[8] 2 Kor. 11, 4. — [9] Vgl. Reischl, Cornely. — [10] Vgl. auch Röm. 12, 6 ff.

[11] Der *λόγος σοφίας* war in Korinth wohl noch unbekannt (3, 1).

[12] Vgl. 14, 5. 13.

schätzte Charisma der Glossolalie wird absichtlich an letzter Stelle angesetzt. 6. Der Wechsel der Präpositionen in 8 und 9 (*διά — κατά — ἐν*) nuanciert den Gedanken dahin, daß der Heilige Geist das eine Mal als vermittelnde Ursache, das andere Mal als leitende Macht, das dritte Mal als Quelle der Geistesgabe bezeichnet wird.

IV. Mannigfaltige Geistesgaben und ein Leib (12—31). — Die in 11b enthaltene Wahrheit, daß der eine Geist in Freiheit jedem einzelnen besonders mannigfaltige Gaben zu einem Ziele, zum Nutzen und zur Förderung der Kirche zuteilt und daß also weder durch die Mannigfaltigkeit der Gaben die Einheit der Kirche gestört noch, was besonders betont wird, durch die Einheit die Mannigfaltigkeit beseitigt wird, wird hier ausführlich durch eine Parallele zwischen dem menschlichen Leib und der Kirche erläutert.

1. Thema und Rechtfertigung der Parallele (12. 13). — 12. Gleichwie nämlich der (menschliche) Leib eine Einheit ist und doch viele Glieder hat, alle die Glieder des Leibes aber in ihrer Vielheit einen Leib ausmachen, so ist es auch mit Christus. 13. Denn in einem Geiste sind wir auch alle zu einem Leibe getauft worden, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie, und alle wurden wir mit einem Geiste getränkt.

Thema. — **12:** *Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει*] Gleichwie nämlich der Leib des Menschen, weil von einer Lebenskraft beseelt, eine organische Einheit ist und andererseits doch viele Glieder hat, in denen die eine Seele verschiedenartiges zum Nutzen des Ganzen wirkt,[1] — *πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα*] alle diese Glieder des Leibes aber in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit den Organismus eines Leibes ausmachen, indem sie von einer Seele beseelt und bewegt, harmonisch ineinandergreifen und zum Besten des Ganzen zusammenwirken, — *οὕτως καὶ ὁ Χριστός*] ebenso verhält es sich auch mit Christus. Auch Christus (= die Kirche) ist eins und hat doch wiederum viele Glieder, von denen jedes mit besonderen Gaben ausgestattet ist; aber alle Glieder bilden in ihrer Mannigfaltigkeit und mit ihren verschiedenen Gaben einen Leib.

Γάρ schließt an 11 an und führt (unter Berücksichtigung der Mißstände in der Gemeinde) eine nähere Erläuterung der dort ausgesprochenen Wahrheit ein. Damit wird aber zugleich der thematische Satz in 7 weiter ausgeführt. *Πολλὰ* (von der numerischen und qualitativen Vielheit) *ὄντα* ist wohl kaum bloß = obwohl ihrer viele sind,[2] wie meist übersetzt wird, sondern wegen 14 und 19 auch = gerade dadurch, daß sie viele und ver-

[1] Röm. 12, 4. Estius: Diversas habent facultates et officia.
[2] Vulgata: Cum sint multa ... tamen.

schiedene sind.[1] — Zu *Οὕτως*[2] *καὶ ὁ Χριστός* sind die Aussagen über den menschlichen Leib und seine Glieder zu ergänzen. *Ὁ Χριστός* steht hier metonymisch = der Leib Christi = die in Christus zur Einheit verbundene Gesamtkirche.[3] Die Ausdrucksweise ist gerechtfertigt, insofern Christus das formgebende, beherrschende und einigende Prinzip der Gläubigen ist,[4] und der Apostel identifiziert Christus mit seinem Leib, um die wunderbare Einheit der Kirche mit Christus zum stärksten Ausdruck zu bringen.[5]

Rechtfertigung der Parallele. Es wird gezeigt, wie zutreffend Christi Leib mit dem menschlichen Leibe verglichen werden kann. — **13:** *Καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*] Wie nämlich die eine Seele die vielen menschlichen Glieder zu einem Leibe, zu einem einheitlichen Organismus formiert, so wurden auch alle Gläubigen in der Wiedergeburt der Taufe durch einen Geist, den sie alle empfangen haben, Christo eingegliedert und mit ihm und unter sich zu einem Leibe verbunden,[6] — *εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι*] und zwar alle ohne Unterschied der Nation und der sozialen Stellung, ohne Unterschied, ob sie Juden oder Griechen (Heiden), ob sie Sklaven oder Freie waren,[7] — *καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*] und wie die eine Seele in den einzelnen Gliedern verschiedenes zum Nutzen des Ganzen wirkt, so wurden alle Gläubigen mit einem Geiste, den sie empfingen, getränkt, d. i., sie wurden von einem Geiste nach seinem Wohlgefallen (11) reichlich ausgestattet, gleichsam überschüttet[8] mit seinen verschiedenen Gaben zum Besten des einen Leibes Christi. So sind denn auch die Gläubigen in und mit Christus durch den einen Geist in Wahrheit ein Leib mit vielen und mannigfaltigen Gliedern, und wie der menschliche Leib zeigt auch Christi Leib Einheit in der Vielheit und Mannigfaltigkeit und in der Vielheit und Mannigfaltigkeit Einheit.

Καί erstreckt sich auf den ganzen Satz.[9] Sinn: Wie beim menschlichen Leibe, so verhält es sich auch beim Leibe Christi. — *Ἐν πνεύματι βαπτίζεσθαι* = mit dem Heiligen Geiste getauft, gleichsam in den Heiligen

[1] Chrysostomus: Wenn alle eins wären, so machen sie keinen Leib aus.
[2] Joh. 3, 8. Röm. 12, 4.
[3] 27; Röm. 12, 5. Eph. 1, 23; 4, 12; 5, 30. Kol. 1, 24. — Nicht wesentlich verschieden Tirinus: Ita et Christus unum est corpus in et cum membris suis, quae valde multa et varia sunt. Ebenso Thom., Est., Corn. a Lap.[3] u. a.
[4] Rademacher, S. 213.
[5] Augustinus (Enarr. in Ps., 142, 3): Totum ergo Christus ... Tenete hoc ... ut agnoscatis Christum caput et corpus ... Christus et ecclesia duo in carne una. Glossa ord.: Caput et corpus dicitur Christus propter ineffabilem unitatem capitis et membrorum.
[6] Eph. 4, 4. Tit. 3, 5. Cyr. Alex.: *Ἡνώμεθα γὰρ ἀλλήλοις, σύσσωμοί τε γεγόναμεν ἐν Χριστῷ, συνεγείραντος ἡμᾶς καὶ μονονουχὶ συνδέοντος διὰ τοῦ ἑνὸς καὶ ἐν πᾶσιν ἁγίου πνεύματος.*
[7] Vgl. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. Thomas: Nulla huiusmodi diversitas impedit unitatem corporis Christi.
[8] Vgl. zum Bilde Is. 12, 3. Jer. 2, 13. Ezech. 47, 1 ff. Zach. 14, 8. Joh. 7, 38.
[9] Blaß, § 452.

Geist untergetaucht werden;[1] die causa medians (das Wasser) ist nicht genannt. — Die Aussage: ἓν πνεῦμα[2] ἐποτίσθημεν, ist dunkel. Soll damit, wie meist behauptet wird,[3] die Einheit des Leibes Christi oder soll die mannigfache Verschiedenheit seiner Glieder[4] betont werden? Ich halte letztere Ansicht für die richtige. V. 13 stellt dem menschlichen Leibe den Leib Christi gegenüber. Nun ist vom menschlichen Leib ein Zweifaches ausgesagt: Die Einheit des Leibes bei Vielheit der Glieder und die Mannigfaltigkeit der Glieder bei Einheit des Leibes. Ersterem Gedanken entspricht 13a, letzterem 13b. Auch bietet das Folgende die Ausführung beider Gedanken. — Worauf geht ferner die Aussage? Man hat nicht selten an die Eucharistie, bzw. an den Genuß des eucharistischen Kelches gedacht.[5] Aber dagegen dürfte schon das Tempus der Vergangenheit (ἐποτίσθημεν) entscheiden; die immer wiederholte eucharistische Handlung würde das Präsens verlangen. Ferner ist die Redensart: Mit dem Geiste getränkt werden, für die Feier des Abendmahles durchaus ungebräuchlich und unbiblisch. Endlich handelt es sich, wenn vielleicht auch nicht ausschließlich, so doch in erster Linie um die gratiae gratis datae. Die Mitteilung dieser Gaben knüpft die Heilige Schrift nirgend an die Kommunion. Letzterer Grund macht es auch unmöglich, die Aussage ausschließlich auf die Taufe zu beziehen.[6] Es wird demnach zutreffend sein, die Stelle auf das Sakrament der Firmung zu deuten.[7] Freilich ist der Ausdruck allgemein genug, um etwa noch die Taufe[8] oder auch außerordentliche Geistesmitteilungen einzuschließen.

2. Ausführung des Bildes vom menschlichen Leibe (14–26).[9]— **a) Das Verhältnis der Glieder zum Leibe** (14—20). — 14. Denn auch der Leib ist nicht ein Glied, sondern viele. 15. Falls der Fuß spräche: Weil ich nicht Hand bin, bin ich kein Glied vom Leibe, so ist er deshalb doch ein Glied vom Leibe. 16. Und falls das Ohr spräche: Weil ich nicht Auge bin, bin ich kein Glied vom Leibe, so ist es deshalb doch ein Glied vom Leibe. 17. Wäre der ganze Leib (nur) Auge, wo bliebe das Gehör? Wäre er ganz Ohr, wo bliebe der Geruch? 18. Nun aber hat Gott die Glieder, jedes

---

[1] Vgl. Matth. 3, 11 und Parall. Act. 1, 5; 11, 16.

[2] Akkusativ des sachlichen Objektes beim Passiv. Blaß, § 159. Vergleiche 1 Thess. 2, 4. Gal. 2, 7.

[3] Vgl. Schaefer. Viele Erklärer berücksichtigen die Frage überhaupt nicht.

[4] Cornely — Godet.

[5] Diese Ansicht, schon von Chrys. erwähnt, wird vertreten von Cyr. Alex., Thom.², Est., Corn. a Lap., Bern. a Pic. — Heinrici, Godet u. a.; ihr verdankt die Lesung: ἓν πόμα ἐποτίσθημεν, ihren Ursprung.

[6] Just. — Bachmann, Bousset.

[7] Chrys., Pf.-Hier., Theoph., Cornely — Godet (die an die Taufe sich anschließende Handauflegung). Vgl. Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus (1907), S. 283 f. Vgl. Act. 8, 17; 19, 6.

[8] Bisping, Riglutsch.

[9] Thomas: Explicat similitudinem in speciali. Vgl. Klemens Rom., Ad Cor., 37. — Livius, II, 32.

einzelne von ihnen, am Leib angeordnet, wie er es wollte.
19. Wären die sämtlichen ein Glied, wo bliebe der Leib?
20. So aber sind zwar viele Glieder, aber nur ein Leib.

Der menschliche Leib hat viele und verschiedene Glieder. — **14:** *Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος, ἀλλὰ πολλά*] Es besteht ja auch der menschliche Leib, obwohl er eine Einheit bildet, nicht aus einem unterschiedslosen Gliede (z. B. lauter Hand), vielmehr besteht er aus vielen und verschiedenen Gliedern, die in gleicher Weise zum Leibe gehören und zusammen den einen Leib ausmachen.

Der Vers schließt mit *καὶ γάρ* begründend oder illustrierend an den Inhalt von 13 an: Alle Gläubigen sind in der Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer Geistesbegabung zu einem Leibe verbunden; so verhält es sich ja auch beim menschlichen Leibe. Damit kehrt der Apostel wieder zum Bilde vom menschlichen Leibe (12) zurück und beginnt nunmehr dasselbe in paränetischer Tendenz unter Berücksichtigung der Mißbräuche in Korinth im einzelnen auszuführen.

Alle Glieder, so verschieden sie sind, gehören zum Leibe. — **15:** *Ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος*] Wenn etwa der Fuß spräche: weil ich nicht Hand bin, bin ich kein Glied des Leibes, — *οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος*] so ist er deswegen doch nicht kein Glied des Leibes — so ist er deswegen doch ein vollwertes Glied des Leibes.

16: *καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος*] Und falls das Ohr spräche: weil ich nicht Auge bin, bin ich kein Glied des Leibes, — *οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.*] so ist es deswegen doch in gleicher Weise wie das Auge ein Glied des Leibes.

Die Wahrheit der hier über den empirisch gegebenen Leib gemachten Aussagen ist von selbst einleuchtend. — Die doppelt verneinten Nachsätze sind wohl als Aussagesätze[1] zu nehmen, wobei das einleitende *οὐ* an sich verneint, das folgende zu *ἔστιν* gehört. Die Frageform[2] wäre freilich lebendiger und kraftvoller, aber die Wiederholung der Negation wäre in diesem Falle sprechlich schwer zu erklären, es müßte *μή* — *οὐκ* stehen. — *Παρὰ τοῦτο* ist wohl = wegen dieser Tatsache (daß nämlich der Fuß nicht Hand und das Ohr nicht Auge ist) oder nach anderen = wegen dieser Behauptung.[3] *Παρά* bezeichnet hier, worauf es ankommt, also den Grund.[4] — Zu beachten ist, daß Fuß und Ohr gegenüber der Hand und

[1] Lachmann, Tischendorf, Westkott-Hort, v. Soden und die meisten neueren Erklärer.
[2] Vulgata (num — non), Hetzenauer, Brandscheid, Cornely u. a.
[3] Chrysostomus: Möget ihr auch diese Sprache führen und murren. Ähnlich Schaefer.
[4] Blaß, § 256. Andere fassen *παρὰ τοῦτο* = neben dieser Tatsache = trotzdem.

dem Auge als anscheinend minderwertige Glieder in Betracht kommen.[1] — *ἐκ τοῦ σώματος* = ein Glied vom Leibe.[2]

Die Verschiedenheit der Glieder notwendig wegen der verschiedenen Lebensfunktionen des Leibes.[3] — **17:** *Εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή;*] Wäre der ganze Leib nur Auge, das da sieht, wo bliebe das Gehör, das dem Leibe ebenso notwendig ist, um zu hören? — *εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις;*] Wäre der ganze Leib Gehör, wo bliebe dann der Geruchsinn, dessen der Leib gleichfalls nicht entbehren kann?

Als Prädikat ergänze in den einzelnen Sätzen *ἦν* (19). — Hier steigt der Apostel von den edelsten Gliedern zu den gemeineren herab, die in gleicher Weise dem Leibe notwendig und von Vorteil sind. — *Ἀκοή* = Ohr,[4] *ὄσφρησις*[5] = Geruchssinn. — Die Deutung der vom Apostel in den V. 14—17 (und im folgenden) genannten Glieder auf bestimmte Stände der Gemeinde[6] ist zwar als Anwendung (Akkommodation) vortrefflich, aber für die Exegese ausgeschlossen, da die Stellen nicht von den ordentlichen Ständen, sondern von den außerordentlichen Charismen handeln.

Die Verschiedenheit der Glieder göttliche Anordnung. — **18:** *Νῦν δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη*] Nun aber, wie die Sache in Wirklichkeit sich verhält, hat Gott[7] (in der Schöpfung) die verschiedenen Glieder angeordnet, — *ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι, καθὼς ἠθέλησεν*] und zwar hat er jedem einzelnen von ihnen seine besondere und richtige Stellung am Leib angewiesen, wie er es in seiner Weisheit gewollt.[8]

Νῦν δέ steht im logischen Sinn und führt den wirklichen Sachverhalt ein.[9]

---

[1] Thom. Chrysostomus bemerkt zur Stelle: Er führt das Auge an, welches das vorzüglichste Glied ist, und den Fuß, der die unterste Stelle einnimmt, und läßt den Fuß nicht mit dem Auge, sondern mit der Hand, die schon etwas höher steht, und die Ohren sich mit den Augen besprechen. Denn so pflegen wir nicht diejenigen zu beneiden, die hoch über uns stehen, sondern die, welche zunächst über uns sind.

[2] Luk. 2, 4. Joh. 3, 1. Kol. 4, 9. 11.

[3] Ambrosiaster: Unitas corporis non in singularitate consistit, sed in multis membris, ut invicem sibi praestent, quod debent.

[4] Mark. 7, 35. Luk. 7, 1. Act. 17, 20. Vulgata: Auditus (pro aure Est.).

[5] Hap. leg.

[6] Thomas denkt an die subditi (der Fuß) und praelati (Hand), an die doctores (Auge) und discipuli (Ohr). Anders Gregor, Lib. 28 moral., 6.

[7] Thomas: Nam etsi membrorum distinctio sit opus naturae, hoc tamen agit natura ut instrumentum divinae providentiae. Et ideo primam causam dispositionis membrorum assignat ... Prima causa institutionis rerum est voluntas divina.

[8] Chrysostomus: Wenn wir auch tausend Gründe anführen könnten, daß es so recht ist, so können wir es dadurch am besten beweisen, wenn wir sagen: Wie es der weiseste Schöpfer gewollt, also ist es geschehen: denn was dieser will, ist eben zweckdienlich.

[9] Vgl. 5, 11; 7, 14; 15, 20. Röm. 6, 22. Zu *ἔθετο* vgl. Act. 20, 28. Hebr. 1, 2.

Die Verschiedenheit der Glieder vom Wesen des Leibes gefordert. — **19:** *Εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος*] Wären hingegen die sämtlichen Glieder, die den Leib ausmachen, ein unterschiedsloses Glied (z. B. lauter Hand oder lauter Auge) und hätten sie eine einzige Verrichtung, — *ποῦ τὸ σῶμα;*] wo bliebe dann der Leib? Es wäre um den Leib selbst geschehen, der ja seinem Wesen nach nur als vielgliedriger Organismus gedacht werden kann.

Zu *τὰ πάντα* ergänze *μέλη*.

20: *νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη*] Nun aber sind in Wirklichkeit viele und verschiedene Glieder, — *ἓν δὲ σῶμα*] aber nur ein Leib, den eben die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Glieder ausmacht. — Der Apostel schließt hiemit den Abschnitt mit dem Gedanken, mit dem er ihn begonnen (14).

Gegen wen sich diese Ausführung richtet und was damit gesagt werden will, ist von selbst klar. Sie richtet sich gegen jene Korinther, die, unzufrieden mit den ihnen zuteil gewordenen minderen Geistesgaben, klagten, daß sie zurückgesetzt seien und keine genügend angesehene Stellung in der Gemeinde hätten, und die die höher Begabten um ihre Gaben beneideten; die etwa behaupteten, sie seien mit ihren Gaben überflüssig und die Gemeinde könne ohne sie bestehen. Sie will der Apostel einerseits trösten, andererseits ihnen aber auch tadelnd zeigen, wie unvernünftig und verkehrt ihr unzufriedenes und neidisches Gelüsten nach höheren Gaben sei und ebenso dem Wesen des Leibes als einer lebendigen, organischen Einheit wie dem allweisen göttlichen Willen widerstreite.

b) Das Verhältnis der Glieder untereinander (21—26).[1] — Die Ausführung richtet sich gegen die höher begabten und darum angesehèneren Mitglieder der Gemeinde, um ihnen zu sagen, daß sie nicht mit Hochmut und Verachtung auf die minder Begabten und minder Angesehenen herabsehen dürfen,[2] als bedürften sie derselben nicht.

21. Es kann das Auge nicht zur Hand sagen: Ich bedarf deiner nicht, oder hinwiederum der Kopf zu den Füßen: Ich brauche euch nicht. 22. Aber noch viel mehr sind die Glieder des Leibes, die die schwächeren zu sein scheinen, notwendig. 23. Und gerade jene Glieder, die wir am Leibe für weniger ehrenvoll halten, umgeben wir mit reichlicherer Ehre, und die unanständigen Glieder von uns haben reichlichere Wohlanständigkeit, 24. hingegen die wohlanständigen von uns bedürfen dessen

[1] Thomas: Ponit comparationem membrorum ad invicem.
[2] Chrysostomus: Er dämpft nun auch den Übermut jener, die höhere Gaben empfangen hatten.

nicht. Aber Gott ist es, der den Leib zusammengefügt hat, indem er dem zurückstehenden Gliede reichlichere Ehre gab, 25. auf daß keine Spaltung im Leibe sei, daß vielmehr die Glieder die gleiche Sorge für einander tragen. 26. Und wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wenn ein Glied verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit.

Ein Glied auf das andere angewiesen. — **21:** *Οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρί· χρείαν σου οὐκ ἔχω*] Es kann aber das Auge nicht mit Geringschätzung zur Hand sprechen:[1] Ich bedarf deiner nicht; — *ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω*] Oder hinwiederum[2] kann der Kopf nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht.[3] — Im Organismus des Ganzen ist ja zu jeder Aktion dem Auge die Hand ebenso unentbehrlich, als dem Kopf die Füße notwendig sind.[4]

Die Wahl der ungleichartigen Glieder geschieht hier mit Absicht, einerseits um zu zeigen, daß noch so hochstehende Glieder (Auge, Kopf) auf mindere nicht verächtlich herabsehen dürfen und, um andererseits klarzumachen, daß die verschiedensten Glieder (Kopf, Fuß) aufeinander angewiesen sind.

Gerade die schwächeren Glieder sind unentbehrlich. — **22:** *Ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν*] Aber noch weit mehr (als dies von Hand und Fuß gilt) ist es wahr, daß die Glieder des Leibes, die den Menschen als die schwächeren erscheinen, d. i. die zarten inneren Bestandteile, von denen die Erhaltung des Lebens abhängt, wie für den Leib so auch für die übrigen Glieder notwendig sind.

Ich fasse die Aussage als selbständigen Satz, der eine neue Kategorie von Gliedern einführt. Nachdem nämlich der Apostel dargetan, wie Hand und Fuß, die augenscheinlich als kräftigere Glieder gedacht sind, unentbehrlich sind, zeigt er, daß dies noch vielmehr von den anscheinend schwächeren Gliedern gilt. Unter letzteren sind aber wohl (im Unterschied von den *ἀτιμότερα* 23) die inneren Organe (Herz, Lunge, Magen u. a.) gemeint.[5] Sie werden als *τὰ δοκοῦντα*[6] *μέλη ἀσθενέστερα ὑπάρχειν* bezeichnet, weil sie im Vergleich zu Fuß und Hand, als schwache und

[1] Chrysostomus: Das wäre nicht recht und es ginge nicht an.
[2] Zu dieser Bedeutung von *πάλιν* vgl. Matth. 4, 7; 5, 33. Röm. 15, 10.
[3] Zur Phrase vgl. 1 Thess. 4, 12.
[4] Ambrosiaster: Maior gradu et dignitate non potest sine illo esse, qui humilis est.
[5] Theod., Pseudo-Hieronymus (Sine manibus et pedibus vivitur, sine intestinis omnino non vivitur), Thom., Est., Cornely — Godet, Bachmann u. a.
[6] Vgl. zu dieser emphatischen Wortstellung Gal. 3, 23. Röm. 8, 18. Matth. 25, 34.

zarte Organe gelten,[1] vielleicht auch deshalb, weil der gesunde Mensch die Tätigkeit dieser Organe kaum wahrnimmt und beachtet. Ob hiebei *πολλῷ μᾶλλον* im angegebenen logischen Sinne (= multo potius) genommen oder als Umschreibung des Komparativs (= multo magis) unmittelbar mit *ἀναγκαῖα* verbunden wird, scheint mir den Sinn nicht zu verändern.[2] Möglich ist freilich auch eine andere Auffassung. Wird nämlich V. 22 enge mit 21 verbunden, so ergibt sich der Sinn: Nicht kann das Auge zur Hand sagen, ich brauche dich nicht, sondern es sind vielmehr (logisch) die anscheinend schwächeren Glieder notwendig. Danach wären der Fuß, die Hand gegenüber dem Kopf und dem Auge die schwächeren Glieder,[3] weil weniger angesehen, weniger begabt, weniger leistend. (Die Hand z. B. kann ja nur tasten und greifen, nicht aber wie das Auge sehen usw.)

Die minder ehrenvollen und die unanständigen Glieder erhalten größere Ehre und Wohlanständigkeit.[4] — **23. 24a:** *καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος, τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν*] Die Notwendigkeit und Wichtigkeit aller Glieder drängt sich dem natürlichen menschlichen Gefühle von selbst auf. Und so legen wir, indem wir diesem Gefühle Ausdruck geben, jenen Gliedern, die wir am Leibe im Gegensatz zu den übrigen für weniger ehrenvoll halten, reichlichere Ehre um, um durch Kleidung und künstlichen Schmuck gleichsam zu ergänzen, was denselben an sich an Ehre abgeht.[5] — *καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει*] Und die unanständigen Glieder an uns haben[6] durch sorgsamste Verhüllung reichlichere Wohlanständigkeit[7] und stehen auf diese Weise den wohlanständigen gleich; — *τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρείαν ἔχει*] Hingegen bedürfen unsere wohlanständigen Glieder[8] dessen (des Schmuckes und der Verhüllung) nicht.[9]

Unter den *ἀτιμότερα* sind jene Bestandteile des Leibes zu verstehen, die die Menschen zu bekleiden und zu schmücken pflegen. — Zu den *ἀτιμότερα* gehören auch die *ἀσχήμονα* (Schamteile).[10] Zu beachten ist, daß

[1] Chrysostomus: Treffend drückt er sich aus: die scheinen, wodurch er zeigt, daß dieses nicht in der Natur der Sache liege, sondern in der Meinung des Volkes.

[2] Die Lesung der Vulgata: Necessariora, ist jedenfalls sinngemäß.

[3] Ambrst., Meßmer — Göbel, Kühl. — Sehr unwahrscheinlich dünkt mich die Deutung der schwächeren Glieder auf das Auge, das Ohr usw. (Theoph.).

[4] Thomas: Comparat membra quantum ad exteriorem cultum.

[5] Zu *περιτίθεμεν* (von der Kleidung gebraucht) vgl. Matth. 27, 28.

[6] Thomas: Per studium humanum.

[7] Naturae partes, quas veste celat pudor (Phädrus, IV, 73). Chrysostomus: Selbst die ärmsten Leute, die sonst fast nackt gehen, dulden es nicht, diese Teile in ihrer Blöße zu zeigen.

[8] Ambrosiaster: Caput, facies, manus.

[9] Pseudo-Hieronymus: Quae per se pulchra sunt, nullius tegminis egent pulchritudine, ut est caput et manus.

[10] Thomas: Dicuntur autem membra aliqua inhonesta in sanctis, non propter aliquem peccati turpitudinem, sed propter inobedientiam membrorum

bei letzterem Ausdruck weder der mildernde Komparativ noch *δοκοῦμεν* steht. — 24b begegnet nicht einem Einwand,[1] sondern ist der Vollständigkeit wegen beigesetzt. — Zu *χρείαν ἔχει* ergänze *εὐσχημοσύνης περισσοτέρας*.

Gott hat alles wohlgemacht. — Dem aufgezeigten tatsächlichen Verhältnisse der Glieder zueinander und der geschilderten menschlichen Sitte wird nunmehr die göttliche Ursache, die auch dieses alles geordnet, und der göttliche Zweck gegenübergestellt, dem es dienen soll. — **24b. 25:** *Ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα*] Aber letztlich ist es Gott, der die vielen und verschiedenartigen Glieder zur Einheit des Leibes harmonisch zusammenfügte, — *τῷ ὑστεροῦντι περισσοτέραν δοὺς τιμήν*] indem er nämlich den an und für sich in irgendeiner Hinsicht an Ehre bei den Menschen zurückstehenden[2] Gliedern[3] dadurch reichlichere Auszeichnung gab, daß er gerade die schwachen unentbehrlich machte, den minder ehrenvollen und unanständigen aber durch das natürliche Gefühl, das er den Menschen einpflanzte, Bekleidung und Schmuck verschaffte und so den Unterschied ausglich (23). — Also ordnete Gott das Verhältnis der Glieder, — *ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα*[4] *ἐν τῷ σώματι*] auf daß keine Spaltung im Leibe sei, d. h., auf daß die Glieder des Leibes nicht durch den Übermut der einen (21) und durch den Neid der anderen (15f.) unter sich uneins seien,[5] sich nicht einander den Dienst verweigern oder gar einander entgegenarbeiten,[6] — *ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη*] daß vielmehr alle Glieder die gleiche Sorge tragen für das gegenseitige Wohlbefinden und damit für das Wohl und die Würde des Ganzen.

Ἀλλά führt schwerlich einen Gegensatz zu 24a ein, da diese Aussage nur einen nebensächlichen Gedanken enthält, auch nicht zu 21 (wegen der Entfernung), sondern zu den in 22. 23 vorgeführten Tatsachen, die nunmehr unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Kausalität (vgl. 18) erwogen werden (beachte das betonte *ὁ θεός*).[7] — *Συνεκέρασεν* (wörtlich = hat zusammengemischt) steht im prägnanten Sinn = er hat (den Leib) einheitlich, harmonisch zusammengefügt.[8] Der folgende Partizipialsatz enthält, wie Gott dies vollbracht hat (= indem er usw.). — *Τὸ αὐτὸ* (= *τὴν αὐτὴν μέριμναν*) könnte auch auf das Wohl des Ganzen gehen:

---

genitalium ex peccato originali. Augustinus (Contra Jul., IV, 1, 681): Quod dehonestavit concupiscentia, contegit verecundia.

[1] Chrys. — [2] Vgl. zum Ausdruck 1, 7; 8, 8.

[3] Vulgata: Ei, cui deerat.

[4] Die Lesung *σχίσματα* (ℵD*G al.) dürfte wohl durch 11, 18 veranlaßt sein.

[5] Vgl. 11, 17 ff.

[6] Meßmer: Von den Gliedern des Leibes ist es ein kühnes Bild, sie sind wieder, sozusagen personifiziert, als könnten sie ohne diese weise Vorrichtung des Schöpfers in Eifersucht und Hader geraten. Um so deutlicher schaut durch das Bild der Gedanke oder der Wink für die Gemeinde heraus.

[7] Thomas: Licet homines taliter se habeant ad cultum membrorum, hoc tamen procedit ex ordinatione divina.

[8] Vulgata: Temperavit = er hat gehörig eingerichtet.

der Sinn wäre dann: auf daß die Glieder dasselbe, nämlich das Wohl des Ganzen, im gegenseitigen Interesse zum Gegenstand ihrer Sorge machen.[1]

Gottes Absicht ist verwirklicht. Und so (*καί*) besteht zwischen den Gliedern des Leibes ein wunderbares Gemeingefühl: **26:** *εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συνπάσχει πάντα τὰ μέλη*] Sei es, daß ein Glied leidet, es leiden anteilnehmend alle Glieder mit; — *εἴτε δοξάζεται (ἓν)*[2] *μέλος, συνχαίρει πάντα τὰ μέλη*] sei es, daß das Glied verherrlicht, ausgezeichnet wird, freuen sich neidlos alle Glieder mit, da die Ehre des einen dem Ganzen zugute kommt.[3]

Δοξάζεται[4] geht auf alles, wodurch das Wohlbefinden oder die Ehre eines Gliedes befördert wird, z. B. auf besondere Pflege, Schmuck, Anerkennung der Stärke und Geschicklichkeit usw. — Die Stelle wird nicht selten auf die communio sanctorum angewendet.[5]

3. Ausdrückliche Anwendung des Gleichnisses und Überleitung (27—31). — Die Anwendung, die Paulus nunmehr vom vorgetragenen Gleichnis macht, hat eine doppelte Eigentümlichkeit. Einmal nämlich geschieht die Anwendung keineswegs Zug für Zug, vielmehr wird nur der Grundgedanke von der notwendigen Vielheit und Mannigfaltigkeit der Glieder bei Einheit des Leibes ausführlich verwertet. Sodann bleibt der Apostel nicht bei den Korinthern stehen, sondern weitet seinen Blick und zieht die ganze Kirche in Betracht.

27. Ihr aber seid Christi Leib und Glieder nach Zuteilung. 28. Und zwar bestellte Gott die einen in der Kirche an erster Stelle zu Aposteln, (andere) an zweiter Stelle zu Propheten, (andere) an dritter Stelle zu Lehrern; weiter (verlieh er) Wunderkräfte, weiter Heilungsgaben, Hilfeleistungen, Verwaltungen, Sprachenarten. 29. Sind etwa alle Apostel? Etwa alle Propheten? Etwa alle Lehrer? 30. Haben etwa alle Wunderkräfte? Etwa alle Heilungsgaben? Reden etwa alle in Sprachen? Sind etwa alle Ausleger? 31. Beeifert euch aber um die größeren Gaben. Und überdies zeige ich euch einen über die Maßen herrlichen Weg.

Zunächst wird gesagt, inwiefern das Gleichnis vom menschlichen Leib auf die Korinther angewendet werden kann: **27:** *Ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους*] Die Korinther sind in

[1] Vgl. zum Ausdruck 7, 32 ff.

[2] Dieses *ἓν* (Vulg.) dürfte aus dem Parallelgliede hereingekommen sein.

[3] Vgl. hiezu die schönen Ausführungen bei Chrys. und Augustinus, In Ps., 130, n. 6.

[4] Vgl. zum Ausdruck 2 Thess. 3, 1. Röm. 11, 13. — Gloriatur der Vulgata ist passivisch zu nehmen = glorificatur (Ambrst.).

[5] Vgl. Est.

ihrer Gesamtheit, als Gemeinde, ein Leib, nämlich Christi Leib, und die einzelnen von ihnen sind Glieder dieses Leibes nach Zuteilung, d. h., sie sind verschiedene und mannigfaltige Glieder nach der Begabung und Verrichtung, die ihnen zugeteilt wurde.[1] So gilt denn das Gleichnis auch für sie.

Mit ὑμεῖς werden die Korinther angeredet, also werden sie als Gemeinde Christi Leib und Glieder genannt. Der Leib Christi ist freilich die Gesamtkirche;[2] aber auch die einzelne Gemeinde ist wie ein Tempel Gottes (3, 16) so auch ein Leib Christi.[3] — Ἐκ μέρους ist nähere Bestimmung zu μέλη und bedeutet: Gemäß, nach Zuteilung.[4] Den Ausdruck = ex parte (zum Teil) zu nehmen und auf den ganzen Satz zu beziehen,[5] ist wenigstens überflüssig.[6]

In näherer, auf die Gesamtkirche sich beziehender positiver Ausführung zu 27b (μέλη ἐκ μέρους) wird zunächst eine Reihe von Geistbegabten, bzw. von Geistesgaben vorgeführt, die die außerordentliche Ausstattung der Urkirche bildeten und deren sie zu ihrer Entwicklung und Ausbreitung bedurfte, die aber auch in der Folgezeit niemals gänzlich aufgehört haben. Zugleich wird bei ersteren ihre Rangordnung festgestellt. — **28:** Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους] Und zwar bestellte Gott in der Kirche die einen an erster Stelle zu Aposteln, δεύτερον προφήτας] andere an zweiter Stelle zu Propheten, τρίτον διδασκάλους] wieder andere setzte er an dritter Stelle als Lehrer ein; — ἔπειτα δυνάμεις] sodann verlieh er Wunderkräfte, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων] weiter Wundergaben der Krankenheilungen, — ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν] ferner teilte er zu die Gabe mannigfacher Hilfeleistung, die Fähigkeit für Verwaltungsgeschäfte und endlich Glossenarten. — So sind denn in der Kirche viele Geistbegabte und mannigfaltige Geistesgaben, und zwar nach Gottes Anordnung (28): Also ist keine Gabe unnütz und keine darf geringgeschätzt werden.

---

[1] Vgl. Eph. 4, 16.

[2] Eph. 1, 23; 4, 12. Kol. 1, 24.

[3] Justinianus: Vos estis quodammodo corpus et corporis membra; neque enim totum corpus aut omnia membra Christi una Corinthiorum ecclesia continebantur.

[4] Est.[1], Bisping, Cornely, Schaefer — Godet, Heinrici u. a. — Vgl. zu dieser Bedeutung von ἐκ Passow (I, 819) und von μέρος 7, 17. Eph. 4, 16. Röm. 12, 3.

[5] Chrysostomus: Eure Kirche ist ein Teil der allgemeinen Kirche und des Leibes, der aus allen Kirchen gebildet wird.

[6] Die Lesung der Vulgata: De membro (= ἐκ μέλους D) wird verschieden erklärt. Thomas: Estis membra dependentia de Christo membro, quod dicitur membrum secundum humanitatem. Alio modo: Vos estis membra dependentia de membro, in quantum per me Christo acquisiti estis. Tertio modo: Vos estis membra de membro i. e., ita distinguimini et ordinamini, sicut unum membrum ad aliud. Estius: Singuli alter alterius membra i. e. membra invicem connexa et dependentia. Bei letzterer Auffassung müßte aber wohl die Mehrzahl stehen. Röm. 12, 5.

Wohl zu beachten ist, daß hier (wie im ganzen Abschnitt) von Charismen und charismatisch begabten Personen, nicht aber von den ordentlichen Kirchenämtern (Episkopat, Presbyterat und Diakonat) und ihren Trägern die Rede ist. Hieraus kann aber keineswegs geschlossen werden, daß letztere damals überhaupt nicht existierten, vielmehr befähigte die charismatische Begabung zum Teil gerade auch zur Führung der ordentlichen kirchlichen Ämter.[1] — Unter den an erster und höchster Stelle aufgeführten *ἀπόστολοι* verstehen viele Erklärer[2] wohl mit Recht nicht bloß die Zwölf als die Väter und Gründer der Kirche im Vollsinn des Wortes,[3] sondern auch alle, die, vom göttlichen Geiste berufen und mit mancherlei Gaben[4] ausgestattet, mit den Zwölfen dem ungläubigen Erdenkreis das Evangelium verkündeten und die Gottesgemeinden gründeten.[5] Den Ausdruck ausschließlich von ersteren[6] oder letzteren[7] zu fassen, dünkt mich durch nichts begründet. Mit Rücksicht auf die dargelegte Bedeutung des Wortes *ἀπόστολοι* ist unter *ἐκκλησία* die Gesamtkirche zu verstehen. — Die an zweiter Stelle genannten *προφῆται* waren mit dem Charisma der Prophetie ausgestattete,[8] die an dritter Stelle aufgeführten *διδάσκαλοι* mit der Geistesgabe des *λόγος γνώσεως* (10) begabte Personen.[9] Beide Kategorien arbeiteten in verschiedener Weise am Weiterbau der Gemeinden. — Zu *δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων* und *γένη γλωσσῶν* vgl. 10. — Unter den *ἀντιλήμψεις*[10] wird das Charisma außerordentlicher, heroischer Dienstleistung in der Armen- und Krankenpflege,[11] unter den *κυβερνήσεις*[12] die charismatische Befähigung zur Ordnung und Verwaltung äußerer kirchlicher Angelegenheiten zu verstehen sein. Mit ersterer Gabe mögen auch die Diakone[13] ausgestattet gewesen sein, letztere mag zur Ausstattung der *πρεσβύτεροι* gehört haben.[14] — Die *ἀπόστολοι, προφῆται* und *διδάσκαλοι* bilden eine absteigende Rangordnung, die durch das vorgesetzte *πρῶτον* ꝛc. ausdrücklich markiert ist; dadurch entfällt das erwartete *τοὺς δέ*. — Wenn die Aufführung derart wechselt, daß anfänglich charismatisch begabte Personen, dann aber Geistesgaben genannt werden,[15] so geschieht letzteres wohl nur der Kürze wegen. Die

---

[1] Estius: Recenset quaedam ecclesiae membra praecipuis Spiritus s. charismatis insignia, sive constituta sint in ordine hierarchico, sive non. — Vgl. Bruders, Die Verfassung der Kirche (1904), S. 63 ff.; Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth (1899), S. 17 ff.; Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus (1907), S. 246 ff.

[2] Theod., Est., Just. — Godet u. a.

[3] Luk. 6, 13. Apok. 21, 14. — [4] Vgl. zu 12, 8.

[5] Vgl. 4, 9. Act. 14, 4. 14. Röm. 16, 7. Vgl. meine Schrift, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses. S. 163. Doctrina apost., 11.

[6] Thom., Bisping, Meßmer, Schaefer — Heinrici u. a.

[7] Cornely, Niglutsch. — [8] Act. 13, 1; 15, 32. Eph. 2, 20; 4, 11.

[9] Act. 31, 1. Eph. 4, 11.

[10] Hap. leg. Vgl. aber Act. 20, 35. Röm. 8, 26. 1 Tim. 6, 2.

[11] Vgl. Act. 9, 36 ff. — [12] Hap. leg. — [13] Act. 6, 1 ff.

[14] Die Identifizierung der *ἀντιλήμψεις* mit dem Diakonatsamte und der *κυβερνήσεις* mit dem Hirtenamte der Bischöfe und Priester (so neuestens Schaefer) dürfte jedenfalls unrichtig sein. Thomas (mit anderen) versteht die erstere Bezeichnung von den archidiaconi episcopi, letztere von den parochiales sacerdotes.

[15] Vgl. den umgekehrten Wechsel Röm. 12, 6 ff.

nicht seltene Meinung, der Apostel lasse den Wechsel eintreten, weil die zuletzt aufgeführten Gaben nicht an bestimmte Personen geknüpft gewesen seien, halte ich wenigstens zum Teil für unbegründet. — Die Aufführung ist hier ebensowenig vollständig als in 8 ff. Von den dort genannten Gaben fehlt hier die *πίστις*, die *διάκρισις πνευμάτων* und die *ἑρμηνεία γλωσσῶν*;[1] dagegen kommen zwei neue Charismen (*ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις*) hinzu. Die *γένη γλωσσῶν* haben wegen ihrer Überschätzung in Korinth hier wie dort die letzte Stelle.[2]

Negative Ausführung zu 27b. — In einer Reihe von Fragen, die alle eine verneinende Antwort postulieren, wird die Verkehrtheit des Neides und der Eifersucht kräftig zur Darstellung gebracht: Es können in der Kirche nicht alle Glieder das gleiche sein, wie der menschliche Leib nicht aus einem Gliede besteht (17. 19); es muß vielmehr Unterschiede der Art und des Ranges geben, so ist der eine auf den andern angewiesen. — **29. 30:** *Μὴ πάντες ἀπόστολοι;*] Nicht alle sind in der Kirche Apostel, d. h., nicht alle können Apostel sein. — *μὴ πάντες προφῆται;*] Nicht alle sind Propheten. — *μὴ πάντες διδάσκαλοι;*] Nicht alle sind Lehrer. — *μὴ πάντες δυνάμεις;*] Nicht alle besitzen Wunderkräfte. — *μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων;*] Nicht alle haben die Gaben der Krankenheilungen. — *μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν;*] Nicht alle reden in Glossen. — *μὴ πάντες διερμηνεύουσιν;*] Nicht alle verdolmetschen die Glossen.

Die *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις* sind hier ausgefallen, dagegen ist die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* (10) wieder eingefügt. — *Δυνάμεις* kann Nominativ sein, so daß *εἰσίν* zu ergänzen wäre, oder von *ἔχουσιν* abhängiges Objekt.

Eine allgemeine Regel für das Trachten nach den Geistesgaben:[3] **31a:** *Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα*][4] Der Apostel will mit seinen bisherigen Ausführungen keineswegs ein geordnetes Trachten nach dem Besitz der Geistesgaben verurteilen und untersagen. Da er aber das Verlangen der Korinther nach den auffallenden und glänzenden Charismen kennt, so will er ihrem Trachten das rechte Ziel weisen und so fordert er sie auf, sich zu beeifern um die größeren Gaben, d. i. um die vorzüglicheren, um jene, die für den Aufbau der Gemeinde besonders nützlich und förderlich sind. — Damit ist der Übergang zu Kapitel 14 gegeben.

Bevor er aber die Forderung näher auseinandersetzt, drängt es ihn, sich über einen besonderen Gegenstand von höchster Wichtigkeit

[1] Die Lesung der Vulgata Clementina, die die interpretationes sermonum beifügt, ist nicht beglaubigt.

[2] Chrysostomus: Siehst du, wohin er diese Gnadengabe versetzt und wie er ihr den letzten Platz anweist.

[3] Thomas: Ordinat eorum affectum circa praedicta spiritualia.

[4] Textkritisches. Ob *μείζονα* (BℵAC) oder *κρείττονα* (DEFG Vulg.) gelesen wird, ist für den Sinn gleichgültig. Doch vgl. 13, 13; 14, 5.

auszusprechen, und er kündigt diesen Gegenstand an und leitet zu ihm über, wenn er beifügt: **31 b:** *καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι*] Und außerdem wolle er einen über die Maßen herrlichen Weg zeigen, den alle gehen müssen und der allen ohne Unterschied offensteht,[1] d. i. einen über die Maßen herrlichen Wandel zum eigenen Nutzen und zur Förderung der Gemeinde, der die höchsten Geistesgaben weit überragt, der durch nichts ersetzt werden kann und den Geistesgaben erst ihren Wert und ihre Weihe verleiht, nämlich den Wandel in der Liebe.[2]

Ζηλοῦτε (= sucht eifrig zu erlangen)[3] ist als Imperativ zu nehmen. Einer Frage[4] steht das folgende *καὶ* entgegen, eine Aussage stünde mit dem tatsächlichen Verhalten der Korinther im Widerspruch, den Imperativ hypothetisch zu fassen (= wenn ihr trachtet, so trachtet usw.)[5] entspricht weder dem Wortlaute noch der Wirklichkeit. *Δέ* setzt ein ungeordnetes *ζηλοῦν* seitens der Korinther voraus (14, 12); möglicherweise leitet es einfach zu einem neuen Gegenstand über. Die Aufforderung steht nicht im Widerspruch mit 11. Wohl teilt der Geist seine Gaben aus, wie er will, aber diese können erbeten (14, 13) und durch eigene Mitwirkung gepflegt und entfaltet werden.[6] — Das betonte *μείζονα* geht im Sinne des Apostels auf den größeren Nutzen.[7] Zu diesen gehört die Gabe der Prophetie (Kap. 14). — *Καὶ ἔτι* (= und überdies[8]) gehört wohl zu *δείκνυμι*, *καθ' ὑπερβολήν*[9] (= über die Maßen ꝛc. trefflich, nützlich) ist mit *ὁδόν* zu verbinden.[10] Derartige Verbindungen adverbialer Bestimmungen mit Substantiven sind auch in der klassischen Gräzität nicht selten.[11] *Ὁδός* kann aber nicht als Weg gedacht sein, um zu den größeren Geistesgaben zu gelangen,[12] da ja dieser Weg mit den Geistesgaben verglichen und im Vergleich mit diesen als der vortrefflichere bezeichnet wird.[13] Außerdem werden in 14, 1 *διώκειν ἀγάπην* und *ζηλοῦν τὰ πνευματικά* einander gegenübergestellt. Vielmehr kann (nach Kap. 13) nur der Weg (= der Wandel)[14] gemeint sein, der in ausgezeichneter Weise wie den Nutzen der Gemeinde so das eigene Heil fördert.[15]

---

[1] Chrys.

[2] Chrysostomus: Er nennt sie nicht alsogleich, sondern weckt vorerst die Aufmerksamkeit der Zuhörer durch die Verheißung.

[3] 14, 1. 39. Vulgata: Aemulamini.

[4] Theod., Just. — [5] Est., Tir., Bisping.

[6] Corn. a Lap.: Petite et exercete, si accepistis.

[7] Chrysostomus: *χρησιμώτερα*. Theophylakt: *ὠφελιμώτερα*.

[8] Luk. 14, 26. Act. 2, 26. Hebr. 11, 36.

[9] Vgl. Röm. 7, 13. 2 Kor. 1, 8; 4, 17. Gal. 1, 13.

[10] Vulgata: Exellentiorem viam. Ebenso verbinden Chrys., Theoph. u. a. Just. zieht die Verbindung mit *δείκνυμι* vor (= quam accuratissime demonstro).

[11] Blaß, § 272; Krüger, 50, 8, 15.

[12] Chrys. — Noch weniger kann unter den größeren Geistesgaben die Liebe verstanden werden (Tir.).

[13] 13, 1 ff. — [14] Vgl. zum Ausdruck 4, 17.

[15] Corn. a Lap.: Quae via est ad Deum, ad vitam et gloriam aeternam. Meßmer: Die via regia des christlichen Lebens. Ähnlich Ambrst., Thom., Est. — Bachmann u. a.

B. Die Liebe und die Geistesgaben (Kap. 13).

Alle Erklärer sind einig in der Bewunderung des Hohenliedes der Liebe, das hier Paulus anstimmt.[1] Das liebedurchglühte Herz des Apostels tut sich auf und ergießt sich in unvergleichlicher Rede voll überzeugender Kraft und gewinnendster Innigkeit zugleich. Inhaltlich und formell gehört der Abschnitt zu den schönsten des Neuen Testamentes. — Im einzelnen wird 1. die Notwendigkeit der Liebe aufgezeigt, ohne die alle Charismen selbst in ihrer höchsten Entfaltung für den Geistbegabten wertlos sind (1—3), 2. werden die Eigenschaften der Liebe genannt (4—7), 3. wird gegenüber den vergänglichen Geistesgaben die ewige Dauer der Liebe festgestellt (8—13).

1. Die Notwendigkeit der Liebe (1—3). — Es wird dargetan, wie ohne die Liebe die Geistesgaben selbst in ihrer höchsten Entfaltung für den, der sie besitzt und betätigt, keinen Wert haben.[2] Die Darstellung ist durch den Gebrauch der 1. Person der Einzahl ungemein lebendig und wirksam.

1. Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel rede, Liebe aber nicht habe, so bin ich ein tönendes Erz oder eine hallende Zimbel. 2. Und wenn ich die Gabe der Weissagung habe, alle Geheimnisse weiß, alle Erkenntnis und allen Glauben habe, um Berge zu versetzen, Liebe aber nicht besitze, so bin ich nichts. 3. Und wenn ich alle meine Habe (zur Speisung der Armen) austeile und wenn ich meinen Leib hingebe, daß ich verbrannt werde, Liebe aber nicht habe, so nutzt es mir nichts.

Der Apostel beginnt mit dem Charisma der Glossolalie.[3] — **1:** *Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων*] Er setzt den Fall, er rede in allen Sprachen, wie sie die Menschen und selbst wie sie die Engel reden, d. h. er habe und betätige die Gabe der Glossolalie im höchsten Ausmaß und im denkbar höchsten Grade, — *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω*] er besitze aber die Liebe nicht,[4] — *γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον*] so ist er damit weiter nichts geworden als ein tönendes Erz oder eine hallende Zimbel, d. h., er ist weiter nichts als ein Instrument, durch das zwar der

---

[1] Vgl. Röm. 13, 8—10. Klemens Rom., Ad Cor. 49. Thomas von Kempen, III, 5.

[2] Nach Schaefer stellt hier Paulus den allgemeinen Gedanken dar, daß die Steigerung einer Tätigkeit (nicht bloß der charismatischen) auf die denkbar höchste Stufe niemals die fehlende Liebe ersetzen kann. Aber es ist doch im ganzen Abschnitt nur von den Charismen die Rede. — Vgl. hiezu die Anwendung bei Sauter, S. 243 ff.

[3] Theodoret: *Πρῶτον ἁπάντων τέθεικε τὴν παρεξέτασιν ποιούμενος τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν, ἐπειδὴ τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐδόκει μεῖζον εἶναι τῶν ἄλλων.*

[4] Petr. Lomb.: Qua potest carere omnibus linguis loquens.

göttliche Geist Wirkungen hervorbringt, die Aufsehen erregen, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und anderen nutzen können, selbst aber ist und bleibt es leblos, und er hat für sich nicht den geringsten Nutzen für das ewige Leben.[1]

Ἐάν (= angenommen, gesetzt den Fall)[2] führt hier einen Fall ein, der sein oder nicht sein kann.[3] — Γλώσσαις (Dativ der Weise) λαλεῖν kann wegen des Zusammenhanges mit Kapitel 12 und 14 nur vom Charisma der Glossolalie verstanden werden;[4] auch die Korinther konnten an nichts anderes denken; der Artikel und Plural gehen auf die verschiedenen Arten (γένη 11, 28) der Sprachen (Glossen). Der Apostel will aber nicht behaupten, daß es verschiedene Sprachen der Engel gebe, er bedient sich vielmehr einer hypothetischen Hyperbel,[5] um den denkbar höchsten Grad der Glossolalie zu zeichnen. Dies würde auch insbesondere gelten, wenn der Ausdruck γλῶσσαι von wirklichen Sprachen[6] zu verstehen wäre, da ja den Engeln verschiedene wirkliche Sprachen nicht zugeschrieben werden können. — Unter ἀγάπη verstehen viele[7] die Nächstenliebe. In der Tat redet der Apostel in 4–7 zunächst von den Eigenschaften der Nächstenliebe. Aber diese läßt sich von der Gottesliebe nicht trennen und ist ohne sie nicht denkbar;[8] also ist die eine theologische Tugend der Liebe gemeint,[9] in der wir Gott um seiner selbst willen, den Nächsten aber wegen Gott lieben.[10] — Γέγονα — beim Vorhandensein des gesetzten Falles bin ich geworden und bin ich.[11] — Χαλκός heißt hier wohl ganz allgemein ein Stück Erz, das, wenn es angeschlagen wird, mächtig dröhnt (ἠχῶν).[12] Κύμβαλον war ein Metallbecken, das, gegen ein anderes geschlagen, hallende, gellende Töne von sich gab (ἀλαλάζον)[13] und häufig zur Re-

---

[1] Thomas: Quantum ad meritum vitae aeternae.
[2] 4, 15. — [3] Blaß, § 371.
[4] So fast sämtliche Erklärer. — Im hohen Grade unwahrscheinlich ist die vereinzelte Ansicht, Paulus rede hier vom „Vermögen, sich (ohne es gelernt zu haben) in den verschiedenen Sprachen der Menschen in den einzelnen Fällen oder auch auf einmal verständlich machen zu können" (Schaefer), oder in verschiedenen Sprachen das Evangelium zu verkünden (Bousset). Vgl. 14, 2 ff.
[5] Corn. a Lap.: Per hyperbolam loquitur ex hypothesi maxime emphaseos causa. Thomas: Ad maiorem abundantiam. Vgl. Gal. 1, 7.
[6] Linguae intellegibiles (Cajet.). — [7] Chrys., Theod. u. a.
[8] Augustinus (Ad Gal., n. 45): Cum utrumque praeceptum ita sit, ut neutrum sine altero possit teneri, etiam unum horum commemorare plerumque sufficit. Vgl. Röm. 13, 10. Gal. 5, 14. Kol. 3, 14. 1 Joh. 4, 20.
[9] Quae inseparabiliter concomitatur gratiam gratum facientem (Thom.), quae vel idem est cum gratia sanctificante vel inseparabiliter ei annexa (Lyr.).
[10] Augustinus (De trin., 8, 8): Ex una eademque caritate Deum proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum. Eine andere Deutung verteidigt Estius: Apostolus hoc loco secernit eum, qui Deum ac proximum recte et sincere, sicut diligendus est, diligit, ab eo, qui non diligit; sive sic diligens sit iam Deo reconciliatus sive non ... utique caritatem intelligens non habitum illum amicitiae hominis cum Deo ... sed affectum sinceri amoris erga Deum et erga proximum. Vgl. hierüber Cornely.
[11] Gal. 4, 16.
[12] Vgl. Luk. 21, 25. Ex. 19, 16. — Andere denken an ein Horn (Lev. 25, 15) oder eine Trompete (Num. 10, 2). — [13] Mark. 5, 38.

gelung des Rhythmus bei Gesang und Tanz verwendet wurde.[1] Aus den Objekten, die zum Vergleiche herangezogen werden, und den beigegebenen Attributen dürfte sich der in der Paraphrase wiedergegebene Sinn des Bildes in bezug auf die Glossolalie von selbst ergeben. Außerdem könnte etwa noch der unmelodische Klang des Erzes und der Zimbel mit dem an sich unverständlichen Inhalt der Glossenrede in Beziehung gebracht werden. Die Zwecklosigkeit der Glossolalie für andere wird aber aus dem Bilde mit Unrecht gefolgert,[2] da ja auch die verglichenen Instrumente mannigfachem Zwecke dienen.

Vier weitere Charismen vom höchsten Werte werden in Betracht gezogen. — **2:** *Καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν*] Der Apostel setzt wiederum den Fall, er besitze durch den Geist die Gabe der Prophetie (12, 10),[3] — *καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα*] und er wisse, begabt mit dem höchsten Maße des Charismas der Weisheit (12, 8), die Gesamtheit der göttlichen Heilsgeheimnisse,[4] — *καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν*] und er sei durch den Geist im Besitze der ganzen, vollen, christlichen Erkenntnis (12, 8), die einer überhaupt haben kann, — *καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάναι*] und er besitze den wundertätigen Glauben (12, 9) im ganzen Umfange, im höchsten Grade,[5] so daß er Berge versetzen könnte, — *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω*] er habe aber die Liebe nicht, — *οὐθέν εἰμι*] so ist er doch mit all diesen Gaben[6] im Urteile Gottes nichts.[7]

Daß hier von vier Charismen die Rede ist, wird von den meisten[8] mit Recht angenommen. Die Bezugnahme auf 12, 8 ff. springt in die Augen. — Andere[9] finden nur zwei: die *προφητεία*, deren Grad durch das folgende *καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια* ꝛc. bestimmt werde, und die *πίστις*. Aber der Prophetie wird nirgend die Weisheit und Erkenntnis zugesprochen.[10] — Schaefer erklärt das Wissen der Geheimnisse und die *πᾶσα ἡ γνῶσις* als die höchsten Stufen des Erkennens, die nicht mit dem *λόγος σοφίας* und *γνώσεως* zu identifizieren seien, weil in diesen beiden Fällen das Charisma gerade im Lehrvortrage bestehe. Die Beweiskraft des angeführten Grundes wird man bestreiten dürfen. Das Wesen der genannten Charismen

---

[1] 2 Kön. 6, 5. 1 Chron. 13, 8. Ps. 150, 5. Vgl. J. Weiß, Die musikalischen Instrumente (1895), S. 140 f.

[2] Chrys.

[3] Petr. Lomb.: Quam et mali habuerunt ut Balaam et Saul et Kaiphas.

[4] Vgl. zu *μυστήρια* 2, 7. — [5] Thomas: Perfectam fidem.

[6] Herveus: Etsi haec magna sint.

[7] Thomas: Secundum esse gratiae. Lyranus: Relate ad esse gloriae. Vgl. Matth. 7, 22 f. — Thomas fügt hier folgende, wohl beachtenswerte Bemerkung bei: Est autem notandum, quod apostolus hic loquitur de sapientia et scientia, secundum quod pertinent ad dona gratiae gratis datae, quae sine caritate esse possunt. Nam secundum quod computantur inter septem dona Spiritus s., numquam sine caritate habentur.

[8] Thom., Est., Bisping, Cornely — Göbel, Bachmann u. a.

[9] Chrys., Theod. — Bousset u. a.

[10] Vgl. 14, 24 f.; 12, 8 ff.

bestand ja doch in der *σοφία* und *γνῶσις*. — Zu *πᾶσαν τὴν γνῶσιν* ergänze *εἰδῶ* oder (wahrscheinlicher) *ἔχω*. — Die Lesung *οὐθέν*[1] unterscheidet sich nur orthographisch von *οὐδέν*.

Endlich wird noch das Charisma der Hilfeleistung (12, 28),[2] dessen Betätigung den äußeren Schein der Liebe trägt, in seiner höchsten Entfaltung vorgeführt. — **3:** *Καὶ ἐὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου*] Der Apostel setzt den Fall, er gebe, im höchsten Grade ausgerüstet mit der Gabe der Hilfeleistung, seine ganze Habe Stück für Stück zur Speisung der Armen[3] hin, — *καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου, ἵνα καυθήσομαι*][4] ja, er opfere, den Nächsten zu retten, sein Leben hin, um verbrannt zu werden, um den Feuertod zu sterben, — *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω*] er habe aber die Liebe nicht, — *οὐδὲν ὠφελοῦμαι*] so hat er von diesen höchsten Liebeswerken keinen Vorteil, keine Frucht fürs ewige Leben und den ewigen Lohn.[5]

Ψωμίζειν (eigentlich frühstücken, indem man einen Bissen nach dem andern in den Mund steckt) = (mit Weglassung des persönlichen Objektes) stückweise den Armen zur Speisung austeilen. — In 3b ist nicht an den Feuertod christlicher Märtyrer[6] zu denken. Damit würde nämlich in den Kontext ein fremder Gedanke eingetragen; außerdem fehlen hiefür bis dahin alle Belege. Vielleicht schwebte dem Apostel Dan. 3, 19f. und 2 Mach. 7 vor.[7]

2. **Eigenschaften und Betätigungen der Liebe** (4—7). — Die Liebe wird personifiziert und in einem farbenprächtigen Bilde geschildert als Mutter und Königin der Tugenden. Hiebei stand dem Apostel zweifellos das Liebesideal vor Augen, das der Herr auf Erden verwirklicht hatte; er schildert sie aber auch so, wie sie in seinem Herzen und in all seinem Wandel und Dulden lebte.[8] Zugleich nimmt er wenigstens zum Teil auf die entgegengesetzten Fehler der Korinther Rücksicht. Eine erschöpfende Beschreibung des Wesens der Liebe wird nicht geboten.[9]

---

[1] Act. 19, 27.

[2] Nach Schaefer redet hier der Apostel nicht von einem Charisma, sondern von höchsten natürlichen Taten der Hingabe und Aufopferung.

[3] Die Vulgata ergänzt sinngemäß: In cibos pauperum. Ambrosiaster liest: Si erogavero omnem substantiam meam.

[4] DGlt., Orig., Chrys. über den Indic. Fut. nach *ἵνα* vgl. Blaß, § 369. — Die alte Variante *καυχήσομαι* (B ℵ A) widerspricht dem Zusammenhang. Außerdem braucht dem Handeln aus dem Motive des Selbstrühmens die Liebe nicht erst abgesprochen werden.

[5] Thomas: Quantum ad meritum vitae aeternae, quae solis diligentibus repromittitur. Ambrosiaster: Caput, fundamentum religionis caritas est. Augustinus (Serm. 50 de verb. Dom., cap. 2): Adde caritatem, prosunt omnia, detrahe caritatem, nihil prosunt cetera. — Vgl. zu *ὠφελοῦμα* Matth. 16, 26; zu *ὑπάρχοντα* Luk. 16, 1; 19, 8.

[6] Chrys., Theod., Pf.-Hier., Est. — Göbel, Bousset u. a.

[7] Vgl. Hebr. 11, 35ff. — [8] Reischl.

[9] Vgl. Röm. 12, 9—21.

4. Die Liebe ist langmütig, sie ist gütig; die Liebe eifert nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, 5. sie handelt nicht wider den Anstand, sie sucht nicht das Ihrige, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht an, 6. sie freut sich nicht an der Ungerechtigkeit, sie freut sich vielmehr mit der Wahrheit. 7. Sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie hält alles aus.

Zuerst werden zwei Eigenschaften allgemeiner Art genannt.[1] — **4a:** *Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ*] Die Liebe ist langmütig = sie trägt, ohne zu ermüden und ungeduldig zu werden, die Schwächen und Fehler des Nächsten;[2] — *χρηστεύεται*] sie ist gütig = sie will dem Nächsten jederzeit zu Diensten sein und tut ihm Gutes, wie sie es immer kann, ohne auf Dank und Wiedervergeltung zu rechnen.[3]

Es folgen 13 spezielle (8 negative und 5 positive) Prädikate. — **4b—6:** *ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ*] Die Liebe ist bei Vorzügen und Erfolgen des Nächsten nicht neidisch und eifersüchtig.[4] — *ἡ ἀγάπη*[5] *οὐ περπερεύεται*] Die Liebe ist bei eigenen (wirklichen oder vermeintlichen) Vorzügen und Erfolgen nicht prahlerisch, um sich nämlich Anerkennung zu verschaffen.[6] — *οὐ φυσιοῦται*] Sie bläht sich nicht auf in dünkelhafter Selbstzufriedenheit und Verachtung des Nächsten.[7] — *οὐκ ἀσχημονεῖ*] Sie handelt nicht wider den geziemenden Anstand, sie gibt dem Nächsten keinerlei Anstoß durch rücksichtsloses Benehmen.[8] — *οὐ ζητεῖ*

[1] Thomas: Praemittit duo quasi generalia.

[2] Vgl. zum Ausdruck 1 Thess. 5, 14. Eph. 4, 2. Kol. 3, 12. 2 Tim. 4, 2. — Chrysostomus: Die Langmut ist das festeste Bollwerk, und du magst mir Kriegsheere, Reichtum, Mauern, Rosse, Waffen und was irgend der Art nennen, du wirst nichts finden, was der Langmut gleichkäme ... Der Langmütige genießt, wie in einem Hafen geborgen, einer tiefen Ruhe. Du magst Unglück über ihn bringen, du erschütterst den Fels nicht. Du magst ihn mit Schmähungen anfallen, diesen Turm erschütterst du nicht. Du magst ihm mit Schlägen zusetzen, diesen Diamant verletzest du nicht. — Die Lesung der Vulg. Klem.: Patiens est, wird denselben Sinn haben.

[3] Thomas: Caritas hoc efficit, ut bona, quae homo habet, non sibi soli retineat, sed ad alios derivet. — Anders Ambrosiaster: Iucunda est. Origines: *γλυκὺς πρὸς πάντας*. — *Χρηστεύεται* ist hap. leg. Doch vergleiche Röm. 11, 22. 2 Kor. 6, 6. Gal. 5, 22. 1 Petr. 2, 3. Vgl. zur Sache Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. Tit. 3, 4.

[4] Pseudo-Hieronymus: Nemo illi, quem vere amat, invidet, cuiusvis eum esse conspiciat gloriae vel honoris. Petr. Lomb.: Alterius bonum diligit ut suum. — Zu dieser Bedeutung vgl. 2 Kor. 12, 10. Röm. 13, 13. Jak. 4, 2. Vgl. auch 3, 3. — [5] Ist durch ℵACD al. aufs beste bezeugt. B Vulg. om.

[6] In diesem Sinn ist auch die Lesung der Vulgata (non agit perperam) zu verstehen. Hap. leg. — *Περπερός* ist bei den Profanschriftstellern = windbeutelig, großprahlerisch, aufschneiderisch (s. Passow). Anders Chrysostomus: Sie ist nicht verwegen. Tertullian (De patient., 12): Non proteryum sapit. Thomas: Non agit perverse contra aliquem. — [7] 4, 6; 5, 2.

[8] Vgl. 14, 40. Phil. 4, 5. — Chrysostomus: Sie schändet sich nicht. — Die Vulgata liest: Non est ambitiosa (= maior aliis esse non ambit, Herv.); sie nennt wohl die Ursache für die Wirkung.

τὰ ἑαυτῆς] Sie sucht niemals ihren eigenen Vorteil.[1] — *οὐ παροξύνεται*] Sie läßt sich durch Beleidigung, Undank, Unrecht und Widerspruch nicht reizen und erbittern.[2] — *οὐ λογίζεται τὸ κακόν*] Sie rechnet das Böse, das ihr angetan wird, nicht an, sie denkt nicht an Rache.[3] — *οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ*] Sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, die sie bei anderen sieht.[4] — *συνχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ*] Sie freut sich vielmehr mit der Wahrheit, wenn dieselbe nämlich Aufnahme findet und in der sittlichen Umwandlung der Menschen ihre Siege und Triumphe feiert.

Unter *ἀλήθεια* ist wohl die Wahrheit des Evangeliums zu verstehen.[5] Sie ist als Person gedacht, die sich freut, wann sie Aufnahme findet und die Menschen zur Gerechtigkeit führt.[6] Mit ihr freut sich die Liebe. Häufig wird indes *ἀλήθεια* = iustitia genommen[7] = sie freut sich über die Gerechtigkeit. Doch bleibt hiebei die Bedeutung des *συνχαίρειν* unberücksichtigt.[8]

Die letzten vier Aussagen schildern in wirksamster Weise die alles vermögende und alles überwindende Kraft der Liebe.[9] — **7: *πάντα στέγει***] Alles, alle Sorgen und Mühen und Arbeiten erträgt sie im Dienste Gottes und des Nächsten,[10] — *πάντα πιστεύει*] alles glaubt sie — sie kennt kein Mißtrauen, sie traut dem Nächsten nur Gutes zu, setzt stets das Beste voraus, wenn anders das Gegenteil nicht offenbar ist, — *πάντα ἐλπίζει*] alles hofft sie für die Zukunft, immer Besserung erwartend und erflehend, wenn sie den Nächsten in der Gegenwart verkehrte Wege wandeln sieht, — *πάντα ὑπομένει*] alles hält sie standhaft und heldenmütig aus, was sie immer seitens des Nächsten an Kränkung und Verfolgung dulden muß.[11]

---

[1] Thomas fügt bei: Neglectis bonis aliorum; nam qui diligit alios sicut seipsum, bona aliorum quaerit sicut et sui ipsius. Augustinus (bei Est.): Communia propriis, non propria communibus anteponit; et ideo quanto plus rem communem quam propria vestra curaveritis, tanto vos amplius profecisse noveritis. Vgl. 10, 24. 33. Phil. 2, 4.

[2] Vgl. zum Ausdruck Act. 15, 39; 17, 16.

[3] Zur angegebenen Bedeutung von *λογίζεσθαι* vgl. Röm. 4, 6. 2 Kor. 5, 19. Vulgata: Non cogitat malum, etwa = sie denkt nicht daran, Böses zu tun. Pseudo-Hieronymus: Non solum non facit, sed ne cogitat quidem.

[4] Vgl. Röm. 1, 32. Theodoret: *Μισεῖ τὰ παράνομα.* Pseudo-Hieronymus: Contristatur, si quem iniquum aliquid vel fecisse vel passum esse conspexerit. Thomas[1]: In quantum est amor summi boni, cui repugnat omne peccatum.

[5] Bisping, Cornely—Heinrici, Bachmann u. a. Gal. 5, 7. Eph. 1, 13. Kol. 1, 5.

[6] Zum Gegensatz *ἀδικία – ἀλήθεια* vgl. Röm. 1, 18; 2, 8. 2 Thess. 2, 12.

[7] Est., Corn. a Lap., Meßmer u. a.

[8] Allzufrei Chrysostomus: Sie freut sich mit denen, die in gutem Rufe stehen (*τοῖς εὐδοκιμοῦσιν*).

[9] Schnedermann verweist auf das Beispiel der Mutterliebe.

[10] Vulgata: Omnia suffert. Zur Bedeutung von *στέγειν* vergleiche 9, 12. 1 Thess. 3, 1. 5.

[11] Estius: Mala, quaecumque a malis hominibus inferuntur, aequo fert animo. Vgl. zu *ὑπομένειν* Matth. 10, 22. Röm. 5, 3 f.; 12, 12. 2 Kor. 1, 6 u. ö.

Auf *πάντα* liegt überall ein großer Nachdruck. — *Στέγει* nehmen manche Erklärer[1] = sie deckt die Fehler des Nächsten zu,[2] sie entschuldigt alles. Doch ist hiefür die anscheinende Wiederholung desselben Gedankens im letzten Gliede kein entscheidender Grund. — Die drei letzten Verse fassen einige lateinische Erklärer vom Verhältnis der Liebe zu Gott.[3] Doch dürfte diese Deutung dem Zusammenhang wenig entsprechen. Die griechischen und neuesten Exegeten verstehen auch diese Aussagen von der Betätigung der Nächstenliebe.

3. Der Liebe ewige Dauer (8—13). — 8. Die Liebe hört niemals auf. Seien es hingegen Weissagungen (die ihr habt), sie werden abgetan werden, seien es Sprachen, sie werden aufhören, sei es Erkenntnis, sie wird abgetan werden. 9. Denn Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Weissagen. 10. Wann aber das Vollkommene kommt, wird das Stückwerk abgetan werden. 11. Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, trachtete ich wie ein Kind, urteilte ich wie ein Kind; seit ich aber Mann geworden, habe ich des Kindes Art abgetan. 12. Denn jetzt schauen wir durch einen Spiegel im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich voll erkennen, wie auch ich voll erkannt ward. 13. Jetzt haben bleibenden Bestand: Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; größer aber unter diesen ist die Liebe.

Die Vergleichung der Liebe mit den Geistesgaben wird wiederum aufgenommen, um daraus einen neuen Beweis für den besonderen Wert der Liebe zu erbringen.[4] — **8:** *Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει*] Die Liebe fällt niemals hin = sie hört niemals auf, sie hat in ihrer Herrlichkeit und Kraft wie in der Zeit, so in der Ewigkeit Bestand.[5] — Anders dagegen verhält es sich mit den Geistesgaben: *εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται*] Seien es Gaben der Prophetie, sie werden einst abgetan werden, — *εἴτε γλῶσσαι, παύσονται*] seien es Sprachengaben, sie werden einst aufhören, — *εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται*]

[1] Bisping, Cornely — Godet, Schnedermann u. a.

[2] Sieh Passow. Ekkli. 8, 20.

[3] Thomas: Omnia credit, quae divinitus traduntur, omnia sperat, quae promittuntur a Deo, omnia sustinet i. e. patienter exspectat, quae promittuntur a Deo quamvis dilata. Ähnlich Herv. und P. Lomb.

[4] Thomas: Ostendit excellentiam caritatis ad alia dona quantum ad permanentiam.

[5] Thomas: Sicut est in statu viae, ita permanebit in statu patriae et cum augmento. Reischl: Wie niemals Wandelung oder Ende hat, den sie liebt — Gott, das höchste, ewige Gut. Theodoret: *οὐ διασφάλλεται, ἀλλ' ἀεὶ μένει βεβαία καὶ ἀκίνητος, ἐς ἀεὶ διαμένουσα.* — Thomas bemerkt hiezu: Potest aliquis a caritate excidere per peccatum ... Apostolus non loquitur hic de cessatione donorum spiritualium per peccatum mortale, sed potius de cessatione donorum, quae pertinent ad hanc vitam, per gloriam supervenientem.

sei es das Charisma der Erkenntnis, es wird abgetan werden.[1] — Damit ist die Thesis dieses Abschnittes festgestellt.

Οὐδέποτε = niemals, weder in der Jetztzeit noch in der ewigen Vollendung. — Die Bedeutung von *ἐκπίπτειν* ergibt sich aus dem Gegensatz zu *καταργηθήσονται* und *παύσονται*[2] = *παρελθεῖν*.[3] — *Εἴτε προφητεῖαι* (sc. *εἰσιν*) usw. sind Vordersätze zu *καταργηθήσονται* usw. — Der Übersetzung der Vulgata (nach der Interpunktion) steht nicht bloß die Partikel *δέ* (Vulg. om.), sondern auch der Umstand entgegen, daß das Aufhören der Charismen keineswegs hypothetisch ausgesagt wird. Die Mehrzahl *προφητεῖαι* und *γλῶσσαι* geht auf die verschiedenen Formen der charismatischen Begabung und Betätigung. Die genannten Geistesgaben werden hier wie im folgenden nur beispielsweise vorgeführt, gemeint sind alle. Speziell gilt das von der Erkenntnis Gesagte auch von der Weisheit (12, 8), die nicht mehr eigens genannt wird: sie werden als charismatische Begabungen und Tätigkeiten abgetan werden. Wann es mit den Charismen ein Ende haben wird, ist nicht ausdrücklich gesagt; aber insbesondere aus 12 erhellt, daß dies gewiß in der mit der Parusie des Herrn eintretenden Vollendung geschehen wird.[4] Damit wird aber noch nicht ihre stete Fortdauer in der jetzigen Weltperiode behauptet (vgl. vielmehr 13).

Warum aber werden die Charismen einst aufhören und abgetan werden? Weil sie ihrem Wesen nach unvollkommenes Stückwerk sind (9—12).

9: *Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν*] Denn nur unvollkommenes Stückwerk ist all unser jetziges Erkennen und Wissen in göttlichen Dingen, also auch das Charisma der Erkenntnis und Weisheit; das Licht, das in der ewigen Glorie leuchtet, trifft hienieden gleichsam nur in vereinzelten und gebrochenen Strahlen unser geistiges Auge — *καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν*] und nur unvollkommenes Stückwerk ist die prophetische Gabe,[5] wenn der Geist sie uns zuteilt.

Ἐκ μέρους (Bestimmung des Prädikates) wird wohl in doppelter Bedeutung zu nehmen sein: 1. teilweise, stückweise, im Gegensatz zum Ganzen; 2. bis zu einem gewissen Grad, unvollkommen, im Gegensatz zum Vollkommenen. Das Ganze ist hier aber auch als das Vollkommene gedacht. Freilich ist der Teil im Gegensatz zum Ganzen schon an sich etwas Unvollkommenes,[6] beim menschlich-irdischen Erkennen und Weissagen kommt aber noch die wesentlich verschiedene Art und Weise des Erkennens hinzu (vgl. 12).

10: *ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται*] Wann aber der vollkommene Zustand der Heilsvollendung eintritt,

---

[1] Bern. a Pic.: Adveniente lumine gloriae.
[2] Vgl. zu den Ausdrücken 6, 13; 15, 26. 2 Thess. 2, 8. — Luk. 8, 24. Act. 20, 1.
[3] Luk. 16, 17. Matth. 5, 18. — [4] Vgl. Est.
[5] Prophetia est cum cognitione figurali et aenigmatica (Thom.).
[6] Thomas: Pars habet rationem imperfecti.

dann wird alles unvollkommene Stückwerk nicht bloß als überflüssig von selbst aufhören, sondern mit Notwendigkeit abgetan werden, denn das andersartige Vollkommene, d. i. das unmittelbare Schauen, tritt an die Stelle.[1]

Τὸ τέλειον ist hier wohl überhaupt der Zustand der Vollendung in der jenseitigen Glorie,[2] die für den einzelnen nach dem Tode, für die Kirche bei der Wiederkunft des Herrn eintreten wird. Viele Erklärer[3] nehmen den Ausdruck speziell = die einstige vollkommene Erkenntnis (in der Anschauung Gottes). Doch ist diese Deutung wohl nur dann richtig, wenn man entweder die Prophetie ausschließt oder *προφητεύειν* unter *γινώσκειν* subsumiert, also bei der Prophetie nur das Moment der außerordentlichen Erleuchtung berücksichtigt. Im übrigen nämlich kann man von einer vollendeten Prophetie der Natur der Sache nach nicht reden. Damit stimmt überein, wenn der Apostel in 12 nicht von der Vollendung der Prophetie, sondern nur mehr von der Vollendung des Erkennens spricht. — Beachte, wie der Apostel ausdrücklich nur das einstige Aufhören der jetzigen Erkenntnis und Prophetie begründet. Für die übrigen Geistesgaben versteht sich dies von selbst.

Das eben Gesagte (10) wird durch ein Bild, durch eine Analogie aus der menschlichen Entwicklung klargemacht, wobei der Apostel wiederum sich selbst als Beispiel bringt. — **11:** *Ὅτε ἤμην νήπιος*] Als er noch ein unmündiges Kind war, — *ἐλάλουν ὡς νήπιος*] da redete er, wie es einem unmündigen Kinde zukommt,[4] — *ἐφρόνουν ὡς νήπιος*] da sann und trachtete er wie ein Kind, — *ἐλογιζόμην ὡς νήπιος*] da urteilte er wie ein Kind.[5] — *ὅτε δὲ γέγονα ἀνήρ*] Seitdem er aber in die volle Mannesreife eingetreten ist, — *κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου*] hat er die Art des Kindes für immer abgetan.

Die Anwendung des Bildes ist von selbst klar. Im gegenwärtigen Zustand verglichen mit dem Zustande der einstigen Vollendung sind wir wie unmündige Kinder im Vergleich zum vollkommenen Manne;[6] und wie des unmündigen Kindes unreifes Reden, Trachten und Urteilen mit dem Eintritt der Mannesreife abgetan ist, so wird einst in der jenseitigen Vollendung alles unvollkommene Stückwerk des gegenwärtigen Lebens abgetan werden.[7] — Die Aussagen sind in ihrer Allgemeinheit zu belassen;

---

[1] Anders verhält es sich mit der Liebe: Caritas non cessat, sed magis perficitur; quia quanto perfectius cognoscetur Deus, tanto perfectius amabitur (Thomas). Die gegenwärtige Liebe ist von der zukünftigen nur graduell, nicht aber der Art nach verschieden. Sie ändert ihr Wesen niemals.

[2] Thomas: Perfectio gloriae. Tirinus: Status futurae beatitudinis.

[3] Est., Bisping, Cornely, Schaefer — B. Weiß u. a.

[4] Thomas: Prout congruit parvulo, sc. balbutiendo.

[5] Vgl. zu *φρονεῖν* Gal. 5, 10, zu *λογίζεσθαι* 1 Petr. 5, 12.

[6] Eph. 4, 13 f.

[7] Ambrosiaster: In hac vita parvuli sumus ad comparationem futurae vitae; quia sicut vita haec imperfecta est, ita et scientia. Ähnlich Thom.

ἐλάλουν auf die Gloſſolalie, ἐφρόνουν auf die Prophetie und ἐλογιζόμην auf die Gnoſis zu beziehen,[1] iſt willkürliche Eintragung. Insbeſondere iſt ἐφρόνουν kein Charakteriſtikum der Prophetie.

Die Wahrheit, daß alles gegenwärtige unvollkommene Stückwerk einſt abgetan werden wird (10), wird in Hinſicht auf die Erkenntnis näher begründet und auseinandergeſetzt. — **12:** *Βλέπομεν γὰρ*[2] *ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*] Denn wohl gibt es für uns auch im gegenwärtigen Leben ein geiſtiges Schauen Gottes und der göttlichen Dinge, aber wir ſchauen jetzt in der Beſchränktheit unſeres Erkennens das Göttliche nicht unmittelbar ſo, wie es in Wirklichkeit iſt, vielmehr nur im Widerſchein, nur mittels eines Spiegels, der den geſchauten Gegenſtand in einem mehr oder weniger unvollkommenen Bilde reflektiert, nämlich durch den Spiegel des Glaubens[3] an die Offenbarung, und ſo bleibt uns das Geſchaute ſeinem Weſen nach immer noch ein Rätſel, das unſer Geiſt nicht zu durchdringen vermag: — *τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*] einſt jedoch, wann der Zuſtand der Vollendung eingetreten iſt (10), werden wir Gott von Angeſicht zu Angeſicht, d. i. unmittelbar ſchauen, wie er iſt,[4] und in ihm alle Dinge. — *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους*] Jetzt iſt unſer Erkennen ein unvollkommenes Stückwerk, — *τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη*] einſt aber werden wir, im Lichte der Glorie zur unmittelbaren Anſchauung Gottes erhoben, die vollkommene und klare Erkenntnis haben, deren der menſchliche Geiſt fähig iſt,[5] eine Erkenntnis, die ſich nur vergleichen läßt mit der Erkenntnis, in der Gott uns von Ewigkeit erkannt hat.[6]

V. 12 iſt Begründung zu 10 in ſpezieller Berückſichtigung der Erkenntnis. Andere faſſen den Vers als Erläuterung zu 11, was keinen weſentlichen Unterſchied macht, da V. 11 ja nur die Ausſage in 10 illuſtriert. — *Βλέπομεν* geht nach dem Zuſammenhang in erſter Linie auf die charismatiſch-übernatürliche Gotteserkenntnis; darum iſt der Spiegel, vermittels deſſen wir im gegenwärtigen Leben ſchauen, zunächſt wohl der Glaube an die poſitive göttliche Offenbarung,[7] der uns Gott und die göttlichen Dinge nicht unmittelbar und an ſich enthüllt, ſondern nur mittelbar und gleichſam in matten, geheimnisvollen Umriſſen zeigt;[8] ſo bleibt denn das Geſchaute für uns immer noch ein Rätſel. Man könnte darunter

---

[1] Theoph., Thom. — Godet, Heinrici u. a.

[2] Vulg. om. *γάρ*. — [3] 2 Kor. 5, 7.

[4] 1 Joh. 3, 2. — Thomas: Cum videmus aliquid in speculo, non videmus ipsam rem, sed similitudinem eius; sed quando videmus aliquid secundum faciem tunc videmus ipsam rem, sicut est. Ideo nihil aliud vult dicere apostolus, quam quod videbimus ipsam Dei essentiam.

[5] Eſtius: Quomodo potest creatura creatorem cognoscere.

[6] Eſtius: Sicut Deus me cognoscit et ab aeterno cognovit, clare et perfecte.

[7] Ambroſiaſter: Apertum est nunc imagines videri per fidem. Ebenſo P. Lomb.[2], Bern. a Pic. u. a. — [8] Vgl. 2 Kor. 3, 18.

auch die Offenbarung selbst (in Christus, seinem Leben und seiner Lehre) verstehen, durch die wir wie durch einen Spiegel Gott erkennen.[1] Weil aber der Apostel dem Wortlaute nach vom Schauen Gottes überhaupt redet, also auch die natürliche Gotteserkenntnis nicht auszuschließen ist, so kann der Spiegel auch zugleich auf die Schöpfungswerke (Röm. 1, 20) oder auf die menschliche Vernunft gedeutet werden.[2] Das Bild ist hergenommen vom Metallspiegel der Alten,[3] der nur ein verschwommenes Bild zeigte.[4] — *Ἐν αἰνίγματι* ist nähere Bestimmung zum unmittelbar Vorausgehenden und gibt das Resultat des Schauens durch den Spiegel an. *Αἴνιγμα*[5] (eigentlich = rätselhafte Rede) geht hier auf das geschaute Bild.[6] — *Πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* ist hebräischer Anthropomorphismus[7] = unmittelbar.

Das zweite Glied des Verses wird als Folge des ersten gedacht sein; andere finden denselben Gedanken mit anderen Worten ausgedrückt. — Mit *καθώς* ꝛc. wird unsere einstige Erkenntnis mit der göttlichen Erkenntnis verglichen, nicht aber gleichgesetzt.[8] Der Satz könnte aber wohl auch begründend genommen werden wir werden erkennen, demgemäß, daß wir von Gott erkannt und als die Seinigen anerkannt wurden.[9] — Aus V. 12 ergibt sich, daß unser einstiges Erkennen im Vergleich zum gegenwärtigen nicht bloß dem Grade, sondern auch der Art und Weise nach ein anderes sein wird.[10]

Nachdem der Apostel gegenüber der ewigen Dauer der Liebe für die Zeit der Vollendung das Aufhören der Geistesgaben aufgezeigt und begründet, wendet er sich wiederum der Gegenwart zu, um zu sagen, was in der gegenwärtigen Gottesgemeinde steten Bestand hat. — **13:** *Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς ἀγάπη*] Was aber die Gegenwart, die Zeit bis zur Vollendung, betrifft, so haben bleibenden Bestand: der Glaube, aus dem der Gerechte lebt,[11] die Wurzel und das Fundament aller Rechtfertigung, die aus dem Glauben hervorgehende, unerschütterliche Hoffnung auf die Heilsvollendung,[12] und die Liebe, die ausgegossen ist in unseren Herzen[13] und die uns mit Gott und in Gott mit dem Nächsten vereint.[14] — *τὰ τρία ταῦτα*] Diese drei göttlichen Tugenden[15] bleiben als die notwendigen und unwandelbaren Grund-

---

[1] Joh. 14, 9. Corn. a Lap.

[2] Herv., Thomas: In quantum invisibilia Dei per creaturas cognoscimus, dicimur videre per speculum. Vel aliter, videmus nunc per speculum i. e. per rationem nostram.

[3] Jak. 1, 23. — [4] Vgl. Chrys. — [5] Im Neuen Testament hap. leg.

[6] Vgl. Num. 12, 6ff. — [7] Gen. 32, 30. Vgl. Exod. 33, 11. Num. 12, 8.

[8] Thomas: Sicut non importat hic aequalitatem cognitionis, sed similitudinem tantum. Estius: Non hinc sequitur, beatos Deum comprehendere, sicut Deus illos et se ipsum comprehendit. — Zur Bedeutung von *ἐπιγινώσκειν* = vollkommen erkennen vgl. Röm. 1, 32.

[9] Meßmer. Vgl. 8, 3. Röm. 8, 29. Gal. 4, 9.

[10] Sieh zu 10 Anm. 4. — [11] Gal. 3, 11; 5, 5. — [12] Röm. 5, 2. — [13] Röm. 5, 5.

[14] Joh. 14, 23. 1 Joh. 2, 24 ff. — Thomas: Amor est quaedam vis unitiva et omnis amor in unione quadam consistit.

[15] Vgl. zu dieser Trias 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 3 f. Kol. 1, 4 f.

kräfte und Grundlagen des christlichen Lebens, wogegen den charismatischen Gaben auch für die Jetztzeit die Stetigkeit mangelt, da sie weder für alle Gläubigen noch für alle Zeit notwendig sind und nach dem Bedürfnisse zugeteilt werden. — *μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*] Unter diesen aber nimmt die Liebe den höchsten Rang ein, sie ist größer als der Glaube und die Hoffnung, da sie den Glauben und die Hoffnung vollendet und krönt, als die Erfüllung des Gesetzes[1] die Königin und fruchtbare Mutter aller Tugenden ist, mit Gott vereint und allein ewigen Bestand hat (8).[2]

Νυνί ist zeitlich zu fassen: Der einstigen Vollendung (*τότε*) wird die Gegenwart gegenübergestellt.[3] Wird es im logischen Sinne genommen[4] = bei dieser Sachlage, so ergäbe sich der Sinn: da die Charismen einst abgetan werden, so bleibt nur der Glaube, die Hoffnung und die Liebe ewig. Aber der Apostel belehrt uns an anderen Stellen, daß in der Vollendung der Glaube ins Schauen, die Hoffnung in den seligen Genuß übergehen werden.[5] *Μενεῖ* kann also vom Glauben und der Hoffnung nicht gelten, außer man verstünde es vom bleibenden Werte der Verdienste, was aber wiederum für alle Tugenden zutreffen würde.

C. Prophetie und Glossolalie (Kap. 14).

Der Abschnitt richtet sich direkt gegen die Überschätzung der Sprachengabe seitens der Korinther.

Der Apostel mahnt einleitend, vor allen Geistesgaben nach der Gabe der Prophetie zu trachten (1), zeigt dann den Nutzen und die Vortrefflichkeit der Prophetie gegenüber der Sprachengabe (2—5) und veranschaulicht durch eine Reihe von Beispielen die Nutzlosigkeit der Sprachenrede (ohne Auslegung) für die Erbauung der Gemeinde (6—12). — Ferner fordert er zum Streben nach der Gabe der Auslegung auf (13—19) und legt, an die Einsicht der Leser appellierend, die Bedeutung der Glossolalie und Prophetie für die Ungläubigen dar (20—25). — Daran reihen sich praktische Weisungen über den Gebrauch beider Charismen (26—33a), eine Verordnung über das Schweigen der Frauen in der Gemeindeversammlung (33b—36) und abschließende Worte (37—40).

---

[1] Gal. 5, 14. Röm. 13, 10.

[2] Chrysostomus: Wie nun ist die Liebe größer? Weil jene vergehen. — Augustinus (De nat. et gratia, 70): Caritas inchoata inchoata iustitia est, caritas provecta provecta iustitia est, caritas magna magna iustitia est, caritas perfecta perfecta iustitia est. — Anders Ambrosiaster: Iuste maior caritas, per quam reformatum est genus humanum.

[3] So mit Chrys. und Pf.-Hier. die meisten Exegeten.

[4] Tertullian, De pat., 12. Irenäus, Adv. haer., 2, 28. Weinhart — und viele akatholische Erklärer.

[5] Vgl. Röm. 8, 24. 2 Kor. 5, 7. Hebr. 11, 1.

I. Übergang und Thema (1). — Jaget der Liebe nach, beeifert euch um die Geistesgaben, am meisten aber, daß ihr weissaget.

Aus der aufgezeigten Notwendigkeit und Herrlichkeit der Liebe folgert der Apostel die Mahnung: **1:** *Διώκετε τὴν ἀγάπην*] Die Korinther sollen der Liebe nachjagen, gleichsam wie Wettläufer sollen sie mit Kraft und Ausdauer nach der Liebe laufen, bis sie in ihrem Besitze ist.[1] — Daneben will er aber keineswegs dem Trachten nach den Geistesgaben wehren, darum fährt er fort: *ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά*] Sie mögen immer in rechter Absicht[2] auch um die Geistesgaben sich beeifern (12, 31). — Und entsprechend dem Rate, nach den größeren Geistesgaben zu trachten (12, 31), fügt er bei: *μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε*] Vor allem jedoch sollen sie trachten, daß ihnen die Gabe der Prophetie zuteil werde.

Ζηλοῦν im Gegensatz zu *διώκειν*[3] ist ein mehr im Wünschen und Erflehen bestehendes Trachten. — *Μᾶλλον* zunächst = mehr als nach anderen Geistesgaben;[4] aber nach dem Folgenden denkt der Apostel doch in erster Linie an die in Korinth besonders begehrte und hochgeschätzte Gabe der Glossolalie, also = mehr als insbesondere nach der Sprachengabe.[5]

II. Nutzen und Vortrefflichkeit der Prophetie gegenüber der Sprachengabe[6] (2—5). — 2. Denn wer in einer Sprache redet, redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand vernimmt ihn, vielmehr redet er im Geiste Geheimnisse. 3. Wer dagegen weissagt, der redet für Menschen Erbauung und Ermutigung und Tröstung. 4. Wer in einer Sprache redet, erbaut sich selbst; wer weissagt, erbaut die Gemeinde. 5. Ich möchte aber, daß ihr alle in Sprachen redet, lieber aber noch, daß ihr weissaget; größer nämlich ist, der weissagt, als der in Sprachen redet, es sei denn, daß dieser zugleich auslege, auf daß die Gemeinde Erbauung empfange.

Die Aufforderung in 1 wird näher begründet. — **2:** *Ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ*] Denn wer in Sprachen redet, redet nicht zu Menschen und für Menschen,[7] — *ἀλλὰ θεῷ*] sondern

[1] Chrysostomus: Ja, streben muß man nach ihr und mit Anstrengung ihr entgegeneilen ... Haben wir sie dann erreicht, so wollen wir sie nimmer loslassen. Bern. a Pic.: Toto nisu totisque viribus currite post eam nec desistite, donec apprehendatis.

[2] Tirinus: Duce caritate.

[3] Vgl. 1 Thess. 5, 15. Phil. 3, 12. 14. Röm. 9, 30 f.

[4] Thomas: Inter spiritualia magis aemulamini donum prophetiae.

[5] Est.

[6] Thomas: Ostendens excellentiam prophetiae ad donum linguarum.

[7] Thomas: Non loquitur ad intellectum hominum.

er redet ausschließlich zu Gott und für Gott,[1] den Allwissenden, dem er dankt, den er lobt und preist. — *οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια*] Er redet nicht zu Menschen und für Menschen, es hört — versteht ihn ja niemand von den Menschen (außer es besäße einer die Geistesgabe der Auslegung);[2] vielmehr redet er im Geiste, den der göttliche Geist ergriffen, Geheimnisvolles = für die Zuhörer unverständliche Worte, oder: aus ihm redet der vom göttlichen Geist ergriffene und in Ekstase versetzte Geist geheimnisvolle Worte.

3: *Ὁ δὲ*[3] *προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν*] Anders verhält es sich mit dem, der weissagt. Dieser redet nicht bloß für Gott, sondern auch für Menschen, da sie ihn verstehen, und zwar erbaut und fördert er alle, muntert die Trägen auf und tröstet die Betrübten und Traurigen.

V. 2. *Οὐδεὶς ἀκούει* heißt nicht: niemand hört oder hört zu,[4] sondern niemand versteht[5] (16). Die Aussage läßt den Ausnahmsfall, wo ein Interpret der Sprachenrede gegenwärtig war,[6] unberücksichtigt; desgleichen bleibt die Frage, ob der Sprechende selbst den Inhalt der Rede verstand, unerledigt. — *Πνεύματι* (Dativ der wirkenden Ursache) könnte an sich bedeuten: durch die Wirkung des göttlichen Geistes;[7] aber wegen 14 ist das menschliche *πνεῦμα* unter Einwirkung des göttlichen Geistes zu verstehen, und zwar mit Ausschluß des *νοῦς* (Verstand) (14f., 19), also das höhere Geistesleben nach der Seite des religiösen Empfindens und Affektes.[8] Die Sprachenrede war demnach ein vom göttlichen Geiste gewirktes ekstatisches Sprechen, ein Sprechen im verzückten Geiste, wobei das bewußte, diskursive Denken mehr oder weniger aufgehoben war. — *Μυστήρια* bedeutet hier in einem allgemeinen Sinne: geheimnisvolle, unverständliche Dinge oder Worte, und zwar nicht wegen des an sich das natürliche Erkennen übersteigenden Inhaltes der Reden (verdolmetscht waren sie ja verständlich [5]),[9] sondern wegen der Sprachform, in der sie dargeboten wurden.

---

[1] Thomas: Ad honorem Dei tantum. Vel Deo, quia ipse Deus solus intellegit.

[2] Ideoque nullus est eis hac locutione profectus (Thom.).

[3] Vulgata: Nam qui.

[4] Vgl. 13, 1; 14, 7. 23. 27.

[5] Vgl. zu dieser Bedeutung Gen. 11, 7; 42, 22. Matth. 13, 15 f. Mark. 4, 33.

[6] 12, 10; 14, 5. 13. 27 f.

[7] So u. a. Herv., Thom., Corn. a Lap., Just., Bern. a Pic.: Sancto Spiritu afflatus.

[8] Estius: Alii de spiritu hominis interpretantur, ut per spiritum intellegatur affectus animi, ad quem pertinet devotio. Ita sensus erit: eum, qui lingua loquitur, loqui cum pio devotionis affectu, quo in Deum sustollitur. Vgl. Bisping, Meßmer, Cornely. — Schaefer versteht *πνεῦμα* vom Prinzip des übernatürlichen Lebens (vgl. zu 1 Thess. 5, 23). Dagegen wird geltend gemacht werden können, daß die Geistesgaben nicht in jedem Fall an den übernatürlichen Zustand des Menschen gebunden waren.

[9] Gegen Schaefer — Kühl.

V. 3. Die Objekte: *οἰκοδομήν, παράκλησιν* und *παραμυθίαν*[1] nennen eine dreifache Wirkung oder einen dreifachen Zweck der prophetischen Rede, wobei ersterer Ausdruck (der Hauptbegriff) auf die ganze Gemeinde und auf das ganze religiöse Leben sich beziehen wird, die beiden letzteren auf einzelne Klassen von Gläubigen gehen dürften. Der Inhalt der prophetischen Rede ist aber damit noch nicht völlig bestimmt.

Auch bei der Sprachengabe ist nicht jegliche Erbauung ausgeschlossen.[2] — **4:** *Ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ*] Wer in einer Sprache redet, erbaut sich selbst, fördert sein eigenes geistiges Leben, indem er von den höchsten Affekten bewegt und zu Gott und den göttlichen Dingen erhoben wird.[3] — *ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν*[4] *οἰκοδομεῖ*] Wer aber weissagt, erbaut und fördert eine ganze Gemeinde.[5]

Mit dem Gesagten will der Apostel der Sprachengabe nicht jeglichen Wert absprechen und sie aus der Gemeinde verbannen; darum fügt er ausdrücklich bei: **5:** *Θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις*] Es sei sein Wunsch und Wille, daß, wäre es möglich (12, 30),[6] alle Korinther in Sprachen reden,[7] — *μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε*] noch mehr freilich, noch dringender wünscht er, daß sie alle weissagen; — *μείζων γὰρ*[8] *ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις*] denn höher steht, eine wertvollere Geistesgabe besitzt, wer zur Erbauung der Gemeinde weissagt,[9] als wer in Sprachen redet,[10] — *ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ*] ausgenommen den möglichen Fall, daß letzterer zugleich die Gabe der Auslegung hat und was er redet, selbst verdolmetscht, damit so die Gemeinde Erbauung empfange. In diesem Falle steht der Sprachenredner dem Propheten nicht nach.[11]

---

[1] Im Neuen Testament hap. leg. Sap. 19, 12. Vgl. Phil. 2, 1. 1 Thess. 5, 14.

[2] Estius: Superioris discriminis explicatio.

[3] Estius: Quia per Spiritum s., a quo movetur ad loquendum, etiam affectus eius excitatur ad laudem Dei. Cajetanus: Accipiens donum linguarum movebatur a Spiritu s. ad loquenda magnalia Dei, prout Spiritus s. dabat ei eloqui; nec solum movebatur lingua ad illa verba proferenda, sed simul movebatur a Spiritu s. loquentis affectus in Deum motu cuiusdam devotionis ad laudandum Deum. Chrysostomus wohl unrichtig: Paulus spricht hier nur von denen, die zwar selber verstehen, was sie sagen, aber es andern nicht mitteilen können.

[4] Vulgata sinngemäß: Ecclesiam Dei.

[5] Chrysostomus: So groß der Unterschied zwischen einem Menschen und der ganzen Kirche, so groß ist der Unterschied zwischen dem Sprachenredner und dem Propheten. Thomas: Illud, quod est utile soli facienti est minus quam illud, quod prodest etiam aliis.

[6] Bern. a Pic.: Si Deo placeret.

[7] Estius: Est enim donum Spiritus s.

[8] Die Lesung *μείζων γάρ* ist durch ℵ^{c} D G Syr. Vulg. hinlänglich bezeugt und paßt vortrefflich. Die Variante *μείζων δέ* gibt den guten Sinn: Der Prophet ist aber größer als der Sprachenredner, abgesehen vom Ausnahmsfall.

[9] Estius: Maiorem intellegit eum, qui maiorem ecclesiae praestat utilitatem.

[10] Pseudo-Hieronymus: Quod vos praecipuum existimatis.

[11] Chrys. Anders Thomas: Donum linguarum cum interpretatione est melius quam prophetia.

Ἐκτὸς εἰ μή[1] ist Vermischung von ἐκτός εἰ mit εἰ μή, so daß μή pleonastisch steht.[2] — Subjekt zu διερμηνεύῃ ist ὁ λαλῶν γλώσσαις. — Aus 5c ergibt sich, daß mit der Sprachengabe auch die Gabe der Auslegung verbunden sein konnte (13), in der Regel aber nicht verbunden war.

III. Die Sprachengabe an sich nutzlos für die Gemeinde (6—11). — Durch eine Reihe von Beispielen wird hier die Wahrheit veranschaulicht, daß die bloße Sprachenrede (ohne Auslegung) für die Erbauung der Gemeinde nichts nutzt.

1. Das Beispiel des Apostels selbst (6).[3] — So aber, meine Brüder, wenn ich zu euch käme als Sprachenredner, was werde ich euch nutzen, falls ich nicht zu euch rede entweder auf Grund einer Offenbarung oder einer Erkenntnis, sei es in Weissagung, sei es in Lehre?

6: *Νυνὶ δέ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω*] Bei der dargelegten Sachlage aber, d. h. da nach dem Gesagten die Sprachenrede (im Gegensatz zur größeren Prophetie), abgesehen vom möglichen Falle, daß sie mit der Auslegung verbunden ist, die Gemeinde nicht erbaut, mögen und können die Brüder in Korinth selbst die Frage beantworten, was er, der Apostel selbst, ihnen nutzen werde, falls er lediglich als Sprachenredner (ohne die Gabe der Auslegung) zu ihnen käme.[4] — Er wird ihnen nichts nutzen,[5] — *ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει*] wenn er nicht zugleich entweder auf Grund göttlicher Offenbarung oder auf Grund selbsttätiger (von der Gnade unterstützter) Erkenntnis verständlich zu ihnen redet, — *ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ;*] sei es vermittels begeisterter Weissagung oder sei es vermittels lehrhaften Unterrichtes, d. h., wenn er nicht zugleich als Prophet oder Lehrer in verständlicher Rede erbauend auf sie einwirkt.

Die Exemplifizierung auf die eigene Person (1. Person der Einzahl) ist an dieser Stelle um so wirksamer, je größer der Erfolg der Predigt des Apostels in Korinth gewesen und je größere Förderung der Gemeinde man von seinem bevorstehenden Besuch erhoffte. — Die Aussage des mit *ἐὰν μή* eingeleiteten Satzes ist nicht dahin zu verstehen, als würden verschiedene Arten der Auslegung der Sprachenrede genannt; Prophetie und Lehre sind selbständige, mit der Auslegung nicht zu identifizierende Betätigungen. Die vier Glieder dieses Satzes entsprechen sich nach Ansicht der meisten neueren Erklärer paarweise: Die Prophetie beruht auf der

[1] 15, 2. 1 Tim. 5, 19. — Vulgata: Nisi forte.
[2] Vgl. hierüber und zum Konjunktiv nach εἰ, der einen möglichen Fall einführt, Blaß, § 376.
[3] Thomas: Exemplum a se ipso sumptum.
[4] Thomas: Si loquerer vobis solum in linguis et non interpretarer.
[5] Pseudo-Hieronymus: Erit vobis sola admiratio, non profectus. Estius: Ratio manifesta est ex antedictis: quia loquentem me nullus intelleget.

Offenbarung (30), die Lehre auf der Erkenntnis (12, 8); die Prophetie ist die Verkündigung der Offenbarung, die Lehre die Verkündigung der Erkenntnis.[1] Dagegen läßt sich nichts Wesentliches einwenden; freilich kann die Lehre auch auf Offenbarung beruhen. — Aus dem Zusammenhalt der beiden Bedingungssätze ergibt sich, daß die Sprachenrede weder auf Offenbarung noch auf Erkenntnis beruhte, der Sprachenredner also zumindest keine klare Einsicht in den Inhalt der vom Geiste gewirkten Reden besaß.

2. Das Beispiel musikalischer Instrumente (7. 8). — 7. Es mögen immerhin die leblosen Instrumente, sei es eine Flöte, sei es eine Zither, hörbar tönen, falls sie den einzelnen Tönen nicht eine deutliche Unterscheidung geben, wie wird man trotzdem erkennen, was auf der Flöte oder auf der Zither gespielt wird? 8. Denn auch, wer wird, falls eine Kriegstrompete (nur) einen unbestimmten Klang gibt, sich zur Schlacht rüsten?

Die in 6 am Beispiel des Apostels erläuterte Wahrheit wird nunmehr durch Vergleiche mit musikalischen Instrumenten illustriert. — **7:** *Ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα*] Die leblosen musikalischen Instrumente, sei es z. B. eine Flöte oder Zither, mögen immerhin, wenn sie gespielt werden, hörbar tönen; — *ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον;*] wie soll man trotzdem, wenn sie nicht den einzelnen Tönen (durch Rhythmus und Intervalle) eine deutliche Unterscheidung geben,[2] daß dieselben sich klar voneinander abheben, das vom Spieler intendierte Flöten- oder Zitherspiel verstehen? Wie soll man erkennen, was es nach der Absicht des Spielers bedeutet, ob es zum Tanz oder zur Klage ruft?[3]

Die Konstruktion des Satzgefüges ist anakoluthisch: Dem angefangenen Satze folgt eine Frage mit verändertem Subjekt. *Ὅμως* gehört logisch zum Hauptsatze *πῶς γνωσθήσεται*; durch rhetorische Versetzung steht es an der Spitze des Vordersatzes und markiert den Gegensatz der beiden Aussagen des Verses: Obwohl die Instrumente hörbar tönen, wie wird

---

[1] Vgl. Est., Tir., Meßmer, Bisping, Cornely, wohl auch Schaefer — Godet, B. Weiß, Kühl u. a. Anders Thomas: Illustratio mentis ad cognoscendum est de quattuor: Vel de divinis (donum sapientiae), vel de terrenis, quae sunt ad aedificationem fidei (donum scientiae), vel de eventibus futurorum (donum prophetiae) vel de agendis moralibus (doctrina).

[2] Vulgata: Distinctionem sonituum. — Zu *διαστολή* vgl. Röm. 3, 22; 10, 12.

[3] Chrysostomus: Wenn eine Flöte oder Zither ohne Takt und Harmonie, regellos aufs Geratewohl gespielt oder geblasen wird, so wird das keinen der Zuhörer ergötzen. Thomas: Cum homo per instrumenta aliquid intendat exprimere sc. aliquos cantus, quī ordinantur vel ad fletum vel ad gaudium ... non poterit diiudicari ad quid canitur tibia aut ad quid cithara, si sonus sit confusus et indistinctus. Ita si homo loquitur linguis et non interpretatur, non poterit sciri, quid velit dicere.

trotzdem das Spiel verstanden werden usw.[1] — Die Partikel mit *τὰ ἄψυχα* zu verbinden,[2] geht nicht an, weil dadurch ein kaum beabsichtigter Gegensatz sich ergeben würde (= selbst, sogar bei leblosen Instrumenten — um so mehr bei vernunftbegabten Menschen). — Flöte und Zither (ein sieben- bis neunsaitiges lyraartiges Instrument) stehen beispielsweise für Blas- und Saiteninstrumente. Beider Instrumente bediente man sich im Altertume vornehmlich beim Gottesdienst und bei Feierlichkeiten trauriger und freudiger Art.[3]

Ein weiteres, noch augenfälligeres und die Aussage in 7 bestätigendes Beispiel. — **8:** *Καὶ γὰρ ἐὰν ἄδηλον φωνὴν σάλπιγξ δῶ*] Ebenso verhält es sich ja auch bei der Kriegstrompete. Wenn diese bloß einen undeutlichen Klang gibt und nicht die bestimmten Kampfsignale, — *τίς παρασκευάσεται εἰς πόλεμον;*] welcher Krieger wird sich daraufhin zur Schlacht rüsten?

Καί geht auf den ganzen Satz. — *Ἄδηλον* hier = undeutlich, unerkennbar. *Πόλεμος* = Schlacht.[4]

3. Anwendung auf die Sprachenrede (9). — So ist es auch, wenn ihr durch die Zunge nicht eine wohlverständliche Rede hervorbringt, wie wird man verstehen, was geredet wird? Ihr werdet ja solche sein, die in die Luft reden.

9: *Οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε*] Wie mit den genannten musikalischen Instrumenten, so verhält es sich auch mit der Zunge. Falls die Korinther mittels des Organs der Zunge nicht eine klare, wohlverständliche Rede hervorbringen (was bei der Sprachenrede an sich nie der Fall ist), — *πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον;*] wie wird man verstehen, was geredet wird? — *ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες*] Sie werden in diesem Falle ja Leute sein, die nur in die Luft, in den Wind reden, d. h. ihre Rede wird für die Zuhörer nutz- und wirkungslos verhallen.

Der Vers wird von der Mehrheit der Erklärer[5] wohl mit Recht als Anwendung der Beispiele in 7 f. auf die Sprachenrede gefaßt. Die Einführung mit *οὕτως καὶ ὑμεῖς* legt diese Auffassung hier (wie in 12) sicherlich sehr nahe. Doch ist die Anwendung meines Erachtens keine direkte, sondern nur eine indirekte, d. h. *διὰ τῆς γλώσσης* geht zunächst auf die Zunge als Sprechorgan und nur indirekt auf die Sprachenrede. Wenn nämlich der Apostel von der Sprachengabe redet, gebraucht er niemals

---

[1] Winer, S. 515. — [2] Chrys., Meßmer — Godet u. a. — Gal. 3, 15.
[3] 1 Reg. 10, 5. Is. 5, 12. Apok. 5, 8 u. ö. — J. Weiß, a. a. O. S. 27 ff.; 73 ff.
[4] Hebr. 11, 34. Apok. 12, 7. Jak. 4, 1.
[5] Chrys., Thom., Bern. a Pic., Cornely, Schaefer — Schmiedel, Göbel u. a. — Andere (z. B. Heinrici, B. Weiß, Bachmann, Kühl) finden hier eine neue, von der Zunge hergenommene Analogie.

die Präposition *διά* und dem Singular setzt er nirgend den Artikel bei; außerdem schließt der Bedingungssatz *ἐὰν μή* ꝛc. die Möglichkeit einer wohlverständlichen Rede nicht aus, was bei der Sprachenrede an sich stets der Fall ist. — Um die direkte Beziehung festzuhalten, hat man nicht selten zu *διὰ τῆς γλώσσης* das Partizip *λαλοῦντες* ergänzt und dem Bedingungssatz den Sinn gegeben: wenn ihr nicht durch Auslegung[1] eine klare Rede hervorbringt. Doch sind diese Ergänzungen wohl eingetragen und werden damit die erwähnten sprachlichen Schwierigkeiten nicht beseitigt. — *Εὔσημος*[2] *λόγος* (eigentlich = eine die Sache klar bezeichnende Rede) steht der *ἄδηλος φωνή* in 8 gegenüber.[3] — *Εἰς ἀέρα λαλεῖν* ist sprichwörtliche Redensart.[4]

4. Das Beispiel der menschlichen Sprachen (10. 11). — 10. So viele Arten von Sprachen gibt es wohl auf der Welt und keine ist lautlos. 11. Wenn ich nun die Bedeutung der Sprache nicht verstehe, so werde ich dem Redenden als Barbar gelten und er wird vor mir ein Barbar sein.

10: *Τοσαῦτα εἰ τύχοι γένη φωνῶν εἰσὶν ἐν κόσμῳ*] Es gibt ja wohl so viele Arten von Sprachen in der weiten Welt[5] — *καὶ οὐδὲν ἄφωνον*] und keine von ihnen ist lautlos, d. h. jede hat ihre hörbaren Laute, ihre Silben und Wörter zum Ausdruck, zur Mitteilung von Gedanken.

11: *ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς*] Wenn nun einer Sinn und Bedeutung der verschiedenen Laute einer Sprache, die geredet wird, nicht versteht, — *ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος.*] so wird er deshalb dem Redenden als Barbar gelten[6] und der Redende wird in seinem Urteil ein Barbar sein.

Die hier vorgeführte Analogie schließt sich eng an 9 an und bestätigt aufs neue die Argumentation in 7—9. — V. 10. Durch *εἰ τύχοι* (eigentlich = wenn es sich so treffen sollte, hier = allenfalls, vielleicht, wohl)[7] wird *τοσαῦτα* als subjektive Meinung bestimmt; wie groß die Zahl in Wirklichkeit ist, bleibt dahingestellt. — Unter *γένη φωνῶν* versteht der Apostel die verschiedenen natürlichen Sprachen.[8] Der Ausdruck *φωνή* ist wohl kaum deshalb gewählt, weil der Apostel *γλῶσσα* für die Sprachengabe reserviert, sondern weil er die Sprache nach ihrer Klangwirkung bezeichnen will.[9] Danach ist *οὐδέν* (sc. *γένος*) *ἄφωνον* = jede Sprachenart[10] hat

---

[1] Thomas: Interpretando. Vgl. Chrys., Herv., P. Lomb., Est. u. a.
[2] Hap. leg. — [3] Vgl. *ἄσημον* Act. 21, 39. — [4] Vgl. 9, 26.
[5] Vulgata: In hoc mundo. — [6] Vulgata unrichtig: Cui loquor.
[7] In dieser Bedeutung nur hier. — Die Bedeutung: Exempli gratia (Cornely, Vulgata: Utpote), paßt weniger in den Zusammenhang. Vgl. 15, 37.
[8] Vgl. Gen. 11, 1. Deut. 28, 49. — [9] Bachmann. Vgl. 7 f.
[10] Vulgata wohl unrichtig: Nihil. Herveus: Nulla res sine sua voce et appellatione in unaquaque lingua. Meßmer: Könnte heißen: Keines von allen Wesen und Dingen ist absolut stumm. Lietzmann hält es für möglich, daß zu *οὐδέν* etwa *ἔθνος* zu ergänzen ist.

ihre hörbaren Laute, nicht = jede ist verständlich.[1] Letzterer Sinn macht übrigens der Anwendung des Beispieles auf die an sich unverständliche Glossolalie Schwierigkeit. — V. 11. *Οὖν* steht hier nicht folgernd, sondern führt die Analogie weiter.[2] — *Βάρβαρος* ist ein Sprachfremder, mit dem eine Verständigung ausgeschlossen ist.[3] — *Ἐν ἐμοί* = in meinem Urteil.[4]

IV. Sprachenrede und Auslegung (12—20).

1. Folgerungen (12. 13). — 12. So sollt auch ihr, da ihr um Geisteswirkungen euch beeifert, danach trachten, (an solchen) zur Erbauung der Gemeinde reich zu sein. 13. Deshalb soll, wer in einer Sprache redet, bitten, daß er (auch) die Gabe der Auslegung erhalte.

Allgemeine Folgerung. — **12:** *Οὕτως καὶ ὑμεῖς*] Weil die Sprachenrede an sich für die Erbauung der Gemeinde nichts nutzt, deshalb sollen auch die Korinther seinem, des Apostels, Beispiel (6) folgen. — *ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων*] Da sie nun einmal Eiferer[5] um Geisteswirkungen sind, was er ihnen nicht wehren will, — *πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε, ἵνα περισσεύητε*] so sollen sie trachten, an solchen zur Erbauung der Gemeinde reich zu sein,[6] d. h. solche Charismen in Fülle zu haben, die zur Erbauung der Gemeinde dienen.[7]

Οὕτως folgernd = unter diesen Umständen, demgemäß.[8] *Καὶ ὑμεῖς* wird auf 6 zurückgehen. Möglich wäre auch die Verbindung mit 10 f. (entweder: Weil man die Bedeutung der Laute einer Sprache kennen muß, wenn sie ihrem Zwecke dienen soll, deshalb trachtet auch ihr; oder: Da ein jeder, der verstanden werden will, in einer dem Zuhörer verständlichen Sprache reden muß, ebenso trachtet auch ihr usw.). — *Πνεύματα* ist sachlich = *πνευματικά* (1); der eine Geist wird nach seinen verschiedenen Wirkungen individualisiert.[9] — Das starkbetonte *πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας* ist mit *περισσεύητε* zu verbinden.

Spezielle Nutzanwendung auf die Sprachenrede. — **13:** *Διὸ ὁ λαλῶν γλώσσῃ προσευχέσθω, ἵνα διερμηνεύῃ*] Deshalb soll, wer

---

[1] Cornely u. a. — [2] Matth. 5, 23; 6, 22. Röm. 2, 26.

[3] Ovid (Trist., V, 10, 37): Barbarus hic ego sum, quia non intellegor ulli.

[4] 6, 2. Winer, S. 362. Nach Blaß könnte der Ausdruck auch für den Dativ stehen (Vulgata: mihi). Anders Estius: Mei respectu.

[5] Vgl. zum Ausdruck (12, 31) Gal. 1, 14.

[6] Vgl. zum Ausdruck in dieser Bedeutung Luk. 15, 17. Phil. 4, 18.

[7] Pseudo-Hieronymus: Quoniam spiritualia dona sectamini, illa magis quaerite, quae aedificent auditores.

[8] Röm. 1, 15; 5, 12. Hebr. 6, 15. Apok. 3, 16.

[9] Estius vermutet, daß Paulus *πνευματικῶν* geschrieben habe. Möglicherweise stand der Ausdruck im Gemeindebrief.

die Gabe der Sprachenrede besitzt, bitten, daß er zur Erbauung der Gemeinde die weitere Gabe der Auslegung erhalte.[1]

Mehrere Erklärer[2] nehmen *προσεύχεσθαι* (wie in 14) vom glossolalen Gebet (= der Sprachenredner bete in der Absicht, das Gesprochene auch auszulegen). Aber bei solcher Auffassung müßten entweder alle Sprachenredner zugleich die Gabe der Auslegung gehabt haben, was der ganzen Darlegung des Apostels widerspricht, oder Paulus hätte nur solche Sprachenredner im Auge gehabt, die auch die Gabe der Auslegung besaßen, was durch nichts angedeutet wird. Außerdem ist das glossolale Beten in 14 (*προσεύχωμαι γλώσσῃ*) vom Beten an unserer Stelle ausdrücklich unterschieden.

2. Begründung zu 13 (14). — Denn wenn ich in einer Sprache bete, so betet zwar mein Geist, mein Verstand aber zieht keinen Nutzen daraus.

14: *Ἐὰν γὰρ προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμα μου προσεύχεται*] Denn wenn z. B. einer nur in Sprachenrede betet, so betet sein vom göttlichen Geist ergriffenes und bewegtes Gemüt, — *ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν*] sein Verstand aber, der dabei unbetätigt bleibt, zieht für sich keinen Nutzen daraus,[3] und so ist er auch nicht imstande, den Inhalt des Gebetes in verständlicher Rede zur Erbauung der Gemeinde wiederzugeben.

Τὸ πνεῦμα steht hier im gleichen Sinne wie in 2.[4] *Ὁ νοῦς* = der natürliche Verstand, Intellekt. — *Ἄκαρπος*[5] vom Verstande ausgesagt wird im angegebenen (passiven) Sinne zu nehmen sein.[6] — Die häufig vertretene aktive Bedeutung (= unfruchtbar, nichts nutzend für die Erbauung der Gemeinde)[7] läßt sich mit dem Subjekte schwer vereinigen; doch ist der Gedanke von der Nutzlosigkeit eines solchen Gebetes für andere wegen 16 ff. sicher zu ergänzen.

3. Folgerung aus 14 (15). — Was also? Ich will mit dem Geiste beten, aber ich will auch mit dem Verstande beten;

---

[1] Chrysostomus: Denn wenn du fleißig und recht inbrünstig betest, so wirst du empfangen. Ebenso Ambrst., Ps.-Hier.[2], Thom., Est. — B. Weiß, Bachmann u. a.

[2] Corn. a Lap., Tir., Meßmer — Heinrici u. a.

[3] Thomas: Quia non intellegit.

[4] Bern. a Pic.: Affectus meus, cor meum, voluntas mea a Spiritus s. mota orat. Anders Chrysostomus: Die Geistesgabe, die mir gegeben ist und die meine Zunge bewegt. — An den göttlichen Geist zu denken (Ambrst., Ps.-Hier., Thom.[1] u. a.) hindert das beigesetzte *μου*. — Andere Deutungen (z. B. flatus oris Herv. oder vis animae inferior. P. Lomb.[3]) sind unmöglich.

[5] Matth. 13, 22. Tit. 3, 14. 1 Petr. 1, 8.

[6] Ambrosiaster: Quem potest habere fructum, qui ignorat, quae loquatur? Vgl. Est., Cornely u. a.

[7] Pseudo-Hieronymus: Non ipsi efficitur sine fructu, sed audienti. Ebenso Theod., Corn. a Lap., Just. — Heinrici, Bachmann u. a.

ich will mit dem Geiſte lobſingen, ich will aber auch mit dem Verſtande lobſingen.

15: *Τί οὖν ἐστίν;*] Der Apoſtel fragt, was aus der in 14 angeführten Tatſache für das rechte Verhalten der Gläubigen folge.[1] Er antwortet, wiederum auf ſich ſelbſt exemplifizierend: *προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ*] er wolle mit dem Geiſte beten, aber auch mit dem Verſtande, d. h., er wolle das Gebet auch in verſtändlicher Rede folgen laſſen, auch die Auslegung hinzufügen, — *ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοΐ*] er wolle Gott mit dem Geiſte lobſingen, aber auch mit dem Verſtande. So nutzt er ſich und der Gemeinde. — In gleicher Weiſe ſollen es auch die Gläubigen halten, die freilich um die Gabe der Auslegung erſt beten müſſen (13).

Aus der Beſtimmtheit der Ausſagen dürfte zu ſchließen ſein, daß der Apoſtel auch die Gabe der Auslegung beſaß. Ferner ergibt ſich auch aus dieſer Stelle, daß Paulus die Sprachengabe keineswegs beſeitigt wiſſen will (5). Doch iſt die Vereinigung beider Charismen von allen Sprachenrednern anzuſtreben. — *Προσεύχεσθαι* und *ψάλλειν*[2] ſind augenſcheinlich zwei Arten der Sprachenrede und letztere könnte ein Singen zum Lobe Gottes geweſen ſein.[3]

4. Neuerliche Begründung für die Notwendigkeit der Auslegung (16. 17). — 16. Denn wenn du im Geiſte dankſagſt, wie wird der, der die Stelle eines Unkundigen einnimmt, bei deiner Dankſagung das Amen ſprechen? Denn er verſteht ja nicht, was du ſagſt. 17. Du magſt ja trefflich dankſagen, aber der andere wird nicht erbaut.

16: *Ἐπεὶ ἐὰν εὐλογῇς πνεύματι*] Denn wenn der Sprachenredner nur im Geiſte dankſagend Gott lobt und preiſt und nicht zugleich in verſtändlicher Rede, — *ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ;*] wie wird dann der jeweilige Zuhörer, der ihm gegenüber die Stelle eines Unmündigen einnimmt, d. h., der weder das Charisma der Sprachengabe noch das der Auslegung beſitzt, wie wird dieſer an ſeinem Dankgebet teilnehmen und durch das übliche Amen ſeine Zuſtimmung geben und dasſelbe bekräftigen? — *ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδεν*] Denn er weiß ja nicht, was der Sprachenredner ſagt.

17: *σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς*] Der Sprachenredner ſpricht ja freilich ein herrliches Dankgebet, da es die Wirkung des göttlichen Geiſtes iſt,[4] — *ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται*] aber die übrige Gemeinde wird nicht erbaut, da ſie nichts davon verſteht.

---

[1] Zur rhetoriſchen Frage vgl. 26. Röm. 3, 9; 6, 15; 11, 7.

[2] Eph. 5, 19. Röm. 15, 9. Jak. 5, 13.

[3] Bern. a Pic.: Psallam spiritu ... id est, psalmos, cantica spiritualia, Dei laudes canam. — [4] Chryſ., Theod.

V. 16. Nach der dargelegten Erklärung enthält der Vers eine neuerliche Begründung zu 13 hinsichtlich einer weiteren Art der Sprachenrede (*εὐχαριστία*).[1] Doch kann er auch als Begründung zu 15[2] oder zu 15b genommen werden, in welchem Falle *εὐλογεῖν* die beiden Verba des V. 15 zusammenfassen, bzw. *ψάλλειν* wieder aufnehmen dürfte. So wird der Nachsatz der Lesung der Vulgata (wegen ceterum = sonst) zu verstehen sein. — Der Gebrauch der 2. Person der Einzahl erklärt sich daraus, daß Paulus einen Gegner denkt, den er überzeugen möchte.[3] — *Εὐλογεῖν* (eigentlich = loben und preisen)[4] ist hier, wie aus dem Folgenden erhellt, mit *εὐχαριστεῖν* gleichbedeutend gebraucht = unter Lob und Preis danksagen; ersterer Ausdruck bezieht sich jedoch mehr auf die Form, letzterer mehr auf den Inhalt.[5] Daß vom ekstatischen Beten die Rede ist, besagt der Beisatz *πνεύματι*.[6] — *Ὁ ἀναπληρῶν* (kollektivisch) *τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου* wird verschieden erklärt. Da aber der Apostel hier wie im ganzen bisherigen Abschnitt zweifellos von der Nutzlosigkeit der bloßen Sprachenrede für die Gemeindeglieder redet, so können mit dieser Phrase weder die zufällig anwesenden, einen gesonderten Platz einnehmenden Nichtmitglieder (23) noch die später sogenannten Katechumenen,[7] sondern es müssen die jeweiligen, außer dem Sprachenredner in der Versammlung gegenwärtigen und zuhörenden Gläubigen gemeint sein. Diese aber werden als solche bezeichnet, die in der Gemeindeversammlung gegenüber dem Sprachenredner die Stelle,[8] die Rolle von Unkundigen innehaben, weil sie weder die Sprachengabe noch die Gabe der Auslegung haben.[9] Diese Bedeutung von *ἰδιώτης* (eigentlich = Privatperson im Gegensatz zur Amtsperson) ergibt sich aus dem Zusammenhang.[10] Der Ausdruck bezeichnet also hier nicht den Laien im Gegensatz zum Kleriker,[11] auch nicht die plebs indocta[12] schlechthin, noch die Neophyten,[13] sondern den, der die Sprachenrede nicht versteht. Danach ist *ὁ ἀναπληρῶν* auch nicht eine vom *ἰδιώτης* verschiedene Person,[14] noch kann *τὸν τόπον* lokal gefaßt werden.[15] — Die Gemeindesitte, auf das öffentliche Gebet mit Amen (= wahrlich, *γένοιτο* LXX) zu antworten,[16] war der alttestamentlichen jüdischen Literatur[17] entnommen worden.

---

[1] Vgl. Est. — [2] Corn. a Lap. — [3] Godet.

[4] Mark. 6, 41; 8, 7, — [5] Vgl. zu 10, 16; 11, 24.

[6] Die Deutung auf die Konsekration (Salmeron) oder den Segen des Priesters (Thom.) bedarf keiner Widerlegung. Vgl. 26.

[7] Theodoret: *ἀμύητοι* = die Uneingeweihten.

[8] Zu dieser Bedeutung von *τόπος* vgl. Act. 1, 25.

[9] Corn. a Lap., Meßmer, Bisping, Cornely, Schäfer — B. Weiß, Göbel, Bachmann, Lietzmann u. a.

[10] Anders 23. Act. 4, 13. 2 Kor. 11, 6. — [11] Cyr. Alex., Pf.-Hier. — [12] Tir.

[13] Primasius. — [14] Doctior clericus, qui pro plebe respondet (Est.).

[15] Aus der lokalen Auffassung würde sich ergeben, daß die Sprachenredner einen besonderen Platz einnahmen, was sicher nicht statthatte. Eher könnte man die Gemeinde als dasitzend denken, während der Sprachenredner auftritt (B. Weiß).

[16] Apok. 5, 14; 7, 12. Justinus, Apol., I, 65, 3; 67, 5.

[17] Deut. 27, 15 ff. Num. 5, 23. Nehem. 8, 6. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, III[3], 458.

V. 17. Ὁ ἕτερος nimmt den Begriff von ἰδιώτης (16) wieder (= jeder, der nicht Sprachenredner ist).[1]

5. Das eigene Beispiel des Apostels (18. 19). — 18. Dank sei Gott, mehr als ihr alle rede ich in Sprachenrede; 19. aber in der Gemeindeversammlung will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande sprechen, um auch andere zu belehren, als zehntausend in Sprachenrede.

18: *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ,*[2] *πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσῃ*[3] *λαλῶ*] Der Apostel dankt Gott, daß er in reicherer Fülle als die Korinther alle[4] das Charisma der Sprachengabe besitzt.[5] Er weiß also die Gabe wohl zu schätzen.[6]

19: *ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοί μου λαλῆσαι*] Aber in der Gemeindeversammlung will er lieber fünf (= wenige) Worte mit seinem Verstande, d. h. klar bewußt und verständlich sprechen, — *ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω*] um nicht bloß sich selbst zu erbauen, sondern auch andere durch Prophetie oder Lehre zu unterrichten,[7] — *ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ*] als zehntausend (= noch so viele 4, 15) in der bloßen Sprachenrede, die niemand versteht.

V. 18. Nach *εὐχαριστῶ* fehlt *ὅτι*.[8] — V. 19. Aus *ἐν ἐκκλησίᾳ* wird sich ergeben, daß Paulus die bloße Sprachenrede der Privatandacht zuweist. — *Θέλω* hat durch den Zusammenhang die Bedeutung: ich will lieber. — *Ἐν νοί μου λαλῆσαι* wird auf die charismatisch-verständliche Rede (Prophetie, Lehre vgl. 6) gehen.[9] — *Κατηχεῖν* (eigentlich = entgegentönen, umtönen) bedeutet hier: Unterrichten.

6. Appell an die Einsicht der Korinther (20). — Meine Brüder, werdet nicht Kinder am Verstande, sondern seid Unmündige hinsichtlich der Schlechtigkeit, am Verstande erweist euch als vollkommene Männer.

---

[1] Über die Richtigkeit des Einwandes, der auf Grund der V. 16. 17 gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache in der katholischen Liturgie erhoben wurde, vgl. Thom., Est., Corn. a Lap.

[2] Vulgata: Deo meo.

[3] Ob *γλώσσῃ* oder *γλώσσαις* zu lesen ist, läßt sich nicht entscheiden.

[4] Chrysostomus: Auch ich besitze sie, und zwar in höherem Maße als ihr.

[5] Meßmer: Auch darin ist der Apostel das Haupt der Gemeinde, daß er alle Höhen und Tiefen des christlichen Lebens ausmißt. — Die Vulgata liest: Omnium vestrum lingua = Habeo donum linguarum sicut et vos (Thom.).

[6] Thomas: Non vilipendo donum linguarum.

[7] Thomas: Ut intellegam et intellegar.

[8] Wie nicht selten auch in der Profan-Gräzität. Kühner[2], II, § 546, 2.

[9] Schaefer versteht die Phrase von der Auslegung, was möglich ist. — Ambrosiaster liest: Per legem (Marcion: *διὰ τὸν νόμον*). Die Lesart ist wahrscheinlich aus *διὰ τοῦ νοός* entstanden. — Über die exegetischen Spielereien, zu denen die hier genannten Zahlen Anlaß gegeben, vgl. Just.

20: *Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν*] Der Apostel ermahnt die Korinther als seine geliebten Brüder, sich doch nicht durch Überschätzung und Mißbrauch der Sprachengabe an Verstand und Urteilskraft kleinen Kindern[1] gleichzustellen, die sich nur am äußeren Glanze ergötzen, den wahren Wert und Nutzen einer Sache aber nicht erfassen.[2] — *ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε*] Vielmehr sollen sie hinsichtlich der Schlechtigkeit unmündige Kinder sein,[3] die nichts wissen und verstehen. — *ταῖς δὲ φρεσὶν τέλειοι γίνεσθε*] Hinsichtlich des Verstandes und der Urteilskraft aber sollen sie sich als vollkommene, gereifte Männer erweisen.[4] — In feiner und gewinnender Form doch ein scharfer Hieb auf die Aufgeblasenheit und sittliche Laxheit der Leser.

V. 20 bildet den Abschluß der bisherigen Darlegungen und leitet zugleich zum Folgenden über. — *Φρήν, φρένες* (eigentlich = Zwerchfell) hier = Verstand, Urteilskraft.[5]

V. Die Charismen der Glossolalie und Prophetie und die Ungläubigen (21—25).

1. Das Zeugnis des Alten Testamentes (21. 22). — 21. In dem Gesetze steht geschrieben: In fremden Sprachen und mit fremden Lippen will ich zu diesem Volke sprechen, und auch so werden sie nicht auf mich hören, spricht der Herr. 22. Demnach sind die Sprachen zum Zeichen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen; die Weissagung aber ist (zum Zeichen) nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen.

21: *Ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται*] Der Apostel beginnt mit der Anführung folgender Stelle aus dem Gesetz, d. i. aus dem Alten Testament: *ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις*[6] *λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ*] Ich werde zu diesem Volke (den Juden), um es zu züchtigen, in fremden Sprachen und in fremden Lippen reden, — *καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου*] aber auch so (trotz dieses Strafgerichtes) werden sie nicht auf mich hören, sie werden vielmehr im Unglauben und Ungehorsam verharren,[7] — *λέγει κύριος*] so spricht der Herr (Gott).

---

[1] Der Ausdruck *παιδία* findet sich bei Paulus nur hier.

[2] Chrysostomus: Kleine Kinder staunen und verwundern sich über unbedeutende Dinge; recht große bewundern sie nicht in dem Maße.

[3] *Νηπιάζετε* hap. leg. Vgl. Matth. 18, 3.

[4] Chrysostomus: Er wünscht, daß sie Männer und doch Kinder seien, Männer an Einsicht. Kinder an Bosheit. Vgl. Röm. 16, 19. Ambrosiaster: Hic est sensu perfectus, qui id agit, ut prosit alicui, maxime fratri.

[5] Im Neuen Testament hap. leg. Prov. 7, 7; 9, 4.

[6] DG Orig. Vulg. Syr. — B ℵ A *ἑτέρων*.

[7] Wegen *οὐδ' οὕτως* und *μοῦ* wird nicht gesagt: Sie werden nicht verstehen oder hören können (gegen Schaefer).

Die erste Hälfte der Anführung ist freie, aber sinngemäße Wiedergabe von Is. 28, 11 nach dem Hebräischen, nur wird statt des Propheten Gott selbst redend eingeführt (*λέγει κύριος*). Es handelt sich um die (erfolglose) Züchtigung der Einwohner des Reiches Juda, die auf keine Ermahnungen und Vorherverkündigungen der Propheten hören, sondern sie in Trunkenheit mit lallender Stimme spottend nachäffen; deshalb wird Gott die fremdsprachigen Assyrer über sie kommen lassen.[1] Die zweite Hälfte (*καὶ οὐδ' οὕτως* ꝛc.) findet sich nicht bei Isaias, entspricht aber dem Sinne der Weissagung.

Νόμος steht hier für das ganze Alte Testament.[2] — *Ἑτερογλώσσοις* kann Neutrum, aber auch Maskulinum (= durch Fremdzungige, Fremdsprachige) sein.

Folgerung aus 21. — Der Apostel entnimmt der angeführten alttestamentlichen Schriftstelle (ohne Berücksichtigung des nächsten Zusammenhanges) die allgemeine Wahrheit, daß, wenn Gott zu den Menschen in fremder, unverständlicher Sprache redet, dies ein außerordentliches göttliches Strafgericht über Ungläubige sei, das (direkt) nicht zur Bekehrung führt. So kann er daraus die Folgerung ziehen: **22:** *Ὥστε αἱ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις*] Demnach haben die unverständlichen Sprachenreden (die ja auch eine Art fremder Sprachen sind), was ihre Wirkung nach außenhin anlangt,[3] nicht die Bestimmung, ein außerordentliches Wunderzeichen göttlicher Wirksamkeit zum Nutzen, zur Erbauung der Gläubigen, sondern sie sind bestimmt, ein Zeichen des göttlichen Gerichtes für die Ungläubigen zu sein, ein Zeichen, das ihren Unglauben aufdeckt und züchtigt, ohne sie zum Glauben zu führen.[4] — Als Gegenstück fügt der Apostel seinerseits bei: *ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις, ἀλλὰ τοῖς πιστεύουσιν*] Die allen verständliche prophetische Rede[5] dagegen ist kein nutzloses Strafzeichen für die Ungläubigen (wie die Sprachenrede),[6] vielmehr ein Gnadenzeichen für die Gläubigen, ein Zeichen der wunderbaren göttlichen Wirksamkeit zur Erbauung und Förderung seiner Gemeinde, das aber auch auf die anwesenden Ungläubigen seine Wirkung nicht verfehlt (24. 25) und deshalb die Sprachenrede weit überragt.

---

[1] Vgl. Knabenbauer, Comm. in Is., I, 504 ff.

[2] Röm. 3, 19. Joh. 10, 34 u. ö.

[3] Vgl. dagegen V. 4.

[4] Ambrosiaster: Velamine incognitae linguae obscurati sunt sermones Dei, ne videantur a perfidis, ut cum audiuntur incognitae linguae, signum sit, quia propter perfidiam factum est, ne audiens intellegat. Schaefer: Es verfolgt dieses Zeichen nur insofern noch den Zweck, zum Glauben zu bewegen, als es die letzte und die volle Entziehung der Gnade androhende Ermahnung der Gnade ist. Vgl. Matth. 13, 13. Mark. 4, 12. Luk. 8, 10. Joh. 9, 39.

[5] Vulgata: Prophetiae.

[6] Chrysostomus: Er sagt nicht, daß die Weissagung den Ungläubigen keinen Nutzen gewähre, sondern: Sie ist nicht zu einem Zeichen wie die Sprache, nämlich nutzlos.

Mehrere Erklärer[1] vertreten die Ansicht, der Apostel folgere in 22 auf Grund des typisch gefaßten Schriftwortes (die fremdsprachigen Assyrer Typen der Sprachenredner, die verstockten Juden Vorbilder der Ungläubigen in der christlichen Zeit). Ich halte diese Deutung weder für begründet noch für notwendig. Paulus liest vielmehr bei Isaias eine allgemeine Norm des göttlichen Verhaltens gegenüber ungläubigen Menschen und zieht daraus seine Folgerung hinsichtlich der Sprachenrede. — *Σημεῖον* (von Sachen und Personen) = ein außerordentliches wunderbares Zeichen göttlicher Wirksamkeit.[2] Durch den beigefügten Dativ. (commodi, incommodi) wird hier die Bedeutung näher bestimmt = Zeichen göttlicher Gnade für die Gläubigen — Zeichen göttlichen Strafgerichtes[3] für die Ungläubigen. *Εἰς* mit dem Akkusativ drückt die Wirkung aus.[4] — In 23 b ist *εἰς σημεῖον* zu ergänzen. — Der Auffassung, die Sprachenrede sei ein Zeichen zur Bekehrung der Ungläubigen gewesen,[5] widerspricht ebenso das zitierte Prophetenwort (speziell der zweite Satz desselben, der ja doch nicht ganz überflüssig dastehen wird) als die Ausführung in 23.

2. Nähere Erläuterung zu 22 durch zwei konkrete Beispiele (23—25). — 23. Wenn nun die ganze Gemeinde am gleichen Orte sich versammelt und alle reden in Sprachen, und es kommen Uneingeweihte oder Ungläubige herein, werden diese nicht sagen, daß ihr von Sinnen seid? 24. Wenn aber alle weissagen, und es kommt ein Ungläubiger oder Uneingeweihter herein, so wird er von allen überführt, von allen beurteilt, 25. das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und so wird er auf sein Antlitz fallen, Gott anbeten und verkünden, daß in Wahrheit Gott in euch ist.

1. Beispiel. — **23:** *Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό*] Der Apostel setzt den Fall, daß sich die ganze Gemeinde[6] an einem Ort versammelt — *καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις*] und daß alle Mitglieder der Gemeinde nacheinander (ohne Auslegung) in unverständlichen Sprachen reden, die Sprachengabe sich also in ihrer glänzendsten Entfaltung als Rede der ganzen Gemeinde zeigt; — *εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι*] er setzt ferner den Fall, daß Uneingeweihte, d. i. Leute, denen die wunderbaren Erscheinungen des christlichen Lebens noch unbekannt sind, oder Ungläubige in die Versammlung eintreten. — Welches wird nun der Eindruck und die Wirkung des beschriebenen Vorganges auf sie sein? Paulus antwortet: *οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε;*]

[1] Corn. a Lap., Bisping, Cornely u. a.
[2] Luk. 2, 34; 11, 30. Is. 37, 30 u. ö.
[3] Corn. a Lap.: Signum maledictionis, qua incredulos (Iudaeos) Dominus ulciscitur.
[4] Act. 13, 47. Kol. 2, 22.
[5] Thom., Tir., Est., Weinhart, Bartmann (Kath. Seelsorger, 1897, S. 401 f.) u. a. Vgl. Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach, XLI, 582.
[6] Estius: Alicuius loci totus populus fidelis.

Sie werden so wenig zum Glauben bewegt werden, daß sie vielmehr im Unglauben sich befestigen und die Gläubigen als Wahnsinnige[1] erklären werden. So erweist sich die Sprachenrede gerade in ihrer größten Entfaltung als Strafzeichen für die Ungläubigen.

Das Gegenstück. — Der Apostel setzt denselben Fall für die Prophetie. — **24:** *ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης*] Wenn aber alle Gläubigen nacheinander in verständlicher Weissagung reden, um einander zu erbauen, und ein Ungläubiger oder Uneingeweihter eintritt, was wird für ihn in diesem Falle die Wirkung sein? — *ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων*] Er wird durch die übereinstimmende begeisterte und klare Glaubensverkündigung von allen seines bisherigen Unglaubens und Irrtums überführt,[2] — *ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων*] Durch das, was er von Sünde und Sündenschuld hört, fühlt er sich in seinem sittlichen Zustand von allen richtig beurteilt,[3] — **25:** *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται*] Durch die Enthüllung der Verderbtheit und Begierlichkeit des menschlichen Herzens sieht er die verborgenen Neigungen und Triebe des eigenen Herzens vor sich aufgedeckt und ans Licht gezogen.[4] — *καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ*] Das alles wird auf ihn den gewaltigsten Eindruck machen und so wird er schließlich demütig und bußfertig auf sein Angesicht fallen und den wahren Gott anbeten, — *ἀπαγγέλλων, ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν*] und er wird bekennen, daß in Wahrheit Gott durch seinen Geist in den Gläubigen ist und wirkt.

V. 23 entspricht der ersten, 24f. der zweiten Hälfte von 22. — Ob *πάντες λαλῶσιν* vom gleichzeitigen[5] oder aufeinanderfolgenden Sprechen zu verstehen ist, wird sich schwerlich entscheiden lassen; wahrscheinlicher ist letzteres, da das Prophezeien aller (24) nur in diesem Sinne genommen werden kann. — Die Begriffe *ἰδιῶται* und *ἄπιστοι* werden derart abzugrenzen sein, daß ersterer die des Christentums und seiner Lebensäußerungen noch Unkundigen, letzterer die bisher dem Glauben noch ablehnend Gegenüberstehenden bezeichnet. Häufig versteht man ersteren Ausdruck von Gläubigen einer fremden Gemeinde[6] oder von Neubekehrten[7] oder von Katechumenen,[8] denen Sprachenrede und Prophetie noch unbekannte Dinge waren. Aber konnte wenigstens die Prophetie diesen unbekannt gewesen sein? Außerdem läßt sich der Schlußsatz des V. 25 auf Gläubige nicht beziehen. — Aus den vorgeführten Beispielen dürfte sich ergeben, daß Juden und Heiden gelegentlich die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen besuchten.

---

[1] Vgl. zum Ausdruck Act. 12, 15; 26, 24f.

[2] Vgl. zu *ἐλέγχεται* Luk. 3, 19. Joh. 16, 8. 9.

[3] 2, 14. 15. Thomas: Damnabilis ostenditur de malis moribus et vitiis suis.

[4] 4, 5. Hebr. 4, 12. Estius bemerkt hiezu: Non est sensus, occulta cordium manifestari prophetis, sed illis ipsis, in quibus sunt et latent. Anders Thomas[1]: Secreta peccata sua manifesta fiunt ab illis, qui ea revelant.

[5] Corn. a Lap., Cornely, Schaefer u. a. — [6] Bisping, Cornely u. a.

[7] Ps.-Hier. — [8] Theod., Est. u. a.

VI. Praktische Weisungen über den Gebrauch der Charismen (26—36). — 1. Allgemeiner Grundsatz (26). — Was ist also zu tun, meine Brüder? Wann ihr zusammenkommt, so hat jeder von euch (Geistbegabten) einen Psalm oder eine Lehre oder eine Offenbarung oder eine Sprachenrede oder eine Auslegung: Alles soll zur Erbauung geschehen.

Mit der dialektischen Frage: **26:** *τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί;*] Was ist also zu tun?,[1] geht der Apostel zu einigen praktischen Vorschriften über den Gebrauch der charismatischen Gaben über. — Zunächst folgt ein allgemeiner Grundsatz. — *ὅταν συνέρχησθε*] Wann die Korinther zu gottesdienstlichen Versammlungen zusammenkommen, steht ihnen eine Fülle von Geistesgaben zu Gebote: *ἕκαστος*[2] *ψαλμὸν ἔχει*] Jeder der Geistbegabten hat eine Gabe darzubieten, der eine einen Psalm, d. i. ein vom Geist eingegebenes Lied nach Art der alttestamentlichen Psalmen,[3] — *διδαχὴν ἔχει*] der andere einen Lehrvortrag, — *ἀποκάλυψιν ἔχει*] ein anderer eine ihm zuteil gewordene Offenbarung,[4] — *γλῶσσαν ἔχει*] ein anderer eine Sprachenrede, — *ἑρμηνείαν ἔχει*] ein anderer eine Auslegung. — *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω*] Keine von all diesen Gaben soll verachtet werden, aber der Gebrauch aller geschehe zu dem einen Ziele, zu dem sie verliehen worden, zur Erbauung der Gemeinde und der einzelnen.[5]

Ἕκαστος (= jeder der Geistbegabten) steht distributiv (wie 1, 12); *ἔχει* stellt den Tatbestand fest.[6] — *Ψαλμός* ist ein vom Geist eingegebenes Lied zur Ehre Gottes,[7] und zwar nicht in Sprachenrede,[8] die ja eigens aufgeführt wird, sondern in verständlicher Sprache.[9] — Beachte, daß auch hier von den wunderbaren Charismen[10] der Gläubigen die Rede ist, keineswegs aber von den ordentlichen kirchlichen Ämtern und vom liturgischen Gottesdienst.

2. Weisung über den Gebrauch der Sprachenrede (27. 28). — 27. Wenn man in einer Sprache redet, so sollen es je zwei oder höchstens drei sein, und zwar der Reihe nach, und einer soll die Deutung geben. 28. Ist kein Ausleger

---

[1] Pseudo-Hieronymus: Quid ergo faciendum?

[2] Ὑμῶν nach *ἕκαστος* (Vulg.) fehlt in B ℵ* A copt. mit Recht, da *ἕκαστος* nicht auf alle Korinther, sondern nur auf die *πνευματικοί* gehen kann.

[3] Chrysostomus: In der Begeisterung stimmten sie Lobgesänge an.

[4] Sieh zu 6.

[5] Vgl. 1 Thess. 5, 11.

[6] Estius: In promptu habet ex Dei inspiratione.

[7] Ambrosiaster: Laudem Dei per canticum eloquitur.

[8] Gegen Estius.

[9] Vgl. Kol. 3, 16. Eph. 5, 19. 1 Tim. 3, 16. — Plinius d. J. (Ep., X, 96 [97], 7): Stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem.

[10] Schaefer verneint mit Unrecht, daß bei den drei ersten Gaben an Charismen zu denken sei.

da, so soll er (der Sprachenredner) in der Versammlung schweigen, für sich aber und für Gott soll er reden.

27: *Εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ*] Wenn man in einer Sprache redet, — *κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς*] so sollen es jedesmal während einer Versammlung zwei oder höchstens drei sein, die dies tun, — *καὶ ἀνὰ μέρος*] und zwar nicht gleichzeitig, sondern abwechselnd, einer nach dem andern;[1] — *καὶ εἷς διερμηνευέτω*] und einer soll die Deutung der Sprachenrede geben, falls Ausleger da sind, sei es einer der Sprachenredner selbst oder ein anderes Mitglied der Gemeinde.

28: *ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτής, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ*] Ist aber gewiß, daß niemand da ist, der die Gabe der Auslegung besitzt, so soll der Sprachenredner in der Gemeindeversammlung schweigen, da ja niemand seine Rede versteht; — *ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ*] in privater Andacht jedoch mag er für sich allein und zu Gott reden (4. 2).

V. 27. *Εἴτε* erklärt sich daraus, daß der Apostel beabsichtigte, dem Sprachenredner den Propheten gegenüberzustellen, was formell freilich nicht durchgeführt wird. — *Κατὰ δύο* steht distributiv.[2] — *Εἷς διερμηνευέτω* wird den Sinn haben: Es soll immer nur einer auslegen, weil dies genügt;[3] *εἷς* könnte aber auch in der Bedeutung des unbestimmten *τίς* stehen.[4]

V. 28. Der Konjunktiv *ᾖ* = *παρῇ*.[5] — Als Subjekt zu *σιγάτω* ergänze *τις* aus 27. — *Ἑαυτῷ* muß nicht notwendig auf die häusliche Andacht bezogen werden.[6] — Aus 28 ergibt sich: 1. daß der Sprachenredner nicht notwendig auch die Gabe der Auslegung besaß, 2. daß die Ausleger (wiewohl auch die übrigen *πνευματικοί*) der Gemeinde bekannt waren, 3. daß es in der Macht der mit der Sprachengabe (und der Prophetie 30. 32) Begabten lag, die Gabe zu betätigen oder nicht.

3. Weisungen für die Propheten (29—33a). — 29. Propheten aber mögen zwei oder drei reden, die anderen sollen (die Rede) prüfen. 30. Wenn aber einem, der da sitzt, eine Offenbarung zuteil wird, soll der erstere schweigen. 31. Ihr könnt ja alle nacheinander weissagen, damit alle Belehrung empfangen und ermuntert werden. 32. Und Prophetengeister ordnen sich den Propheten unter. 33a. Denn Gott ist kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens.

[1] *Τὸ πλεῖστον* und *ἀνὰ μέρος* hap. leg.
[2] Act. 2, 46; 13, 27. Vulgata undeutlich: Secundum duos.
[3] Bachmann nimmt *εἷς* distributiv = die Rede jedes Glossolalen soll nur je einer auslegen, damit nicht unnötig viel Zeit hiefür verwendet werde.
[4] Matth. 8, 19. Joh. 6, 9 u. ö. — [5] Luk. 5, 17.
[6] Gegen Bachmann u. a. — Estius: Tacite et in corde loquatur sibi ipsi et Deo.

29: *Προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς· λαλείτωσαν*] Was die mit dem Charisma der Prophetie Begabten anlangt, so sollen in einer Versammlung in der Regel zwei oder drei nacheinander sprechen, — *καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν*] und die übrigen prophetisch Begabten und mit der Gabe der Geisterunterscheidung Ausgestatteten, sollen den Inhalt der prophetischen Reden prüfen, ob sie nämlich wohl alle vom göttlichen Geiste stammen und frei sind von allen menschlichen Zutaten und jeglichem Irrtum.

30: *ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω*] Wenn aber, während einer redet, einem andern (oder zweiten und dritten), der noch als Zuhörer dasitzt, plötzlich vom Geist eine Offenbarung zu teil wird, so soll der erstere schweigen und das Wort dem andern überlassen.

V. 29. Das stark betonte *προφῆται* steht für: *εἴτε προφητεύει τις* (vgl. 27). Es ist aber auch möglich, daß diese Ausdrucksweise gewählt ist, weil die Anwesenheit von Propheten vorausgesetzt ist.[1] — Da bei der Bestimmung der Zahl der prophetischen Redner das einschränkende *τὸ πλεῖστον* fehlt, so dürfte die Annahme gerechtfertigt sein, daß der Apostel in einzelnen Fällen auch einer größeren Anzahl zu sprechen gestattet. — Die *οἱ ἄλλοι* sind nach den meisten Erklärern die übrigen prophetisch Begabten, da der Ausdruck offenbar durch das vorausgehende *προφῆται* determiniert ist. Die prophetische Gabe ist also mit der Gabe der Geisterunterscheidung verbunden gedacht; daneben werden auch andere letzteres Charisma gehabt haben (12, 10). *Διακρινέτωσαν*[2] wird fast einstimmig von der Prüfung und Beurteilung des Inhaltes der prophetischen Reden verstanden.[3]

Aus V. 30 ergibt sich, daß die Propheten, während sie sprachen, standen.[4] — Auf die Frage, warum im hier vorgeführten Falle der erste Prophet schweigen und dem andern das Wort bleiben soll, antwortet Chrysostomus: Eben darum hat der Geist den zweiten erweckt, damit auch dieser etwas rede.[5] Es kann aber auch gesagt werden, der Apostel

---

[1] B. Weiß. — [2] Vgl. zum Ausdruck 2, 14. 15.

[3] Corn. a Lap.: An id, quod propheta dicit, sit vere prophetia, i. e. doctrina sana et utilis necne. — Anders Ambrosiaster: Ceteros interrogare permisit de iis, quae forte in ambiguum veniunt aut quae aliquis assequi non potest. — Schaefer: Dieses Wort lautet allgemein genug, um einerseits bei jenen Zuhörern, welche das Charisma der *διάκρισις πνευμάτων* haben, an das Erkennen und Unterscheiden von wahrer und falscher Prophetie denken zu dürfen, andererseits aber umfaßt das Wort *ἄλλοι* im Gegensatz zu den prophetisch Lehrenden alle Zuhörer, weshalb es geboten erscheint, die Beurteilung insofern auch auf die Vorträge zu beziehen, als ein jeder das für sich herausnimmt, was für ihn passend und heilsam ist. — Über den Maßstab der Beurteilung vgl. Röm. 12, 6. — [4] Vgl. Luk. 4, 16.

[5] Estius: Spiritus hoc extraordinario modo suggerens alteri revelationem velle videtur, ut ille statim et sine dilatatione audiatur. Thomas: Si alteri fuerit aliquid melius revelatum.

halte das unmittelbare Ausströmen der empfangenen Offenbarung für wertvoller als lange fortdauerndes Reden, das leicht zu menschlichen Zutaten führt. — Die Unterscheidung einer zweifachen Art der Prophetie[1] scheint mir eingetragen zu sein.

Begründung zu 30. — **31. 32:** *Δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν*] Der Apostel befiehlt nichts Unmögliches. Denn alle Propheten, die zu Worte kommen, sind tatsächlich imstande, nacheinander weissagend aufzutreten, es hindert den einen nichts zu schweigen, während der andere redet. — *ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται*] Diese Fähigkeit ward ihnen aber verliehen, damit so durch die abwechselnde Rede alle Mitglieder der Gemeinde Belehrung empfangen und alle ermahnt und getröstet werden,[2] was beim gleichzeitigen Sprechen unmöglich wäre.

Καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται] Und wenn jemand einwendet, der Geist lasse ihn nicht schweigen, so wisse er: die Propheten zuteil gewordenen Geisteswirkungen ordnen sich Propheten unter, heben also ihre Freiheit und Überlegung nicht auf.[3]

Begründung zu 32. — **33a:** *οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεός, ἀλλὰ εἰρήνης*] Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, d. h., Gott kann nicht Ursache von Unordnung und Verwirrung sein, sondern er ist ein Gott des Friedens und der Harmonie und also kann sein Geist, der durch die Propheten spricht, nicht Urheber der Verwirrung sein, was der Fall wäre, wenn die Propheten gleichzeitig reden müßten.[4]

Die V. 31 und 32 begründen die vorausgehende Weisung, indem dargelegt wird, daß ihre Befolgung möglich ist (*δύνασθε* ist durch die Stellung stark betont). — *Πάντες* geht, wenn (was wegen 40 nicht unwahrscheinlich ist) von einer und derselben Versammlung die Rede ist, auf die Propheten, die tatsächlich zu Worte kommen; sollte der Apostel mehrere aufeinanderfolgende Versammlungen im Auge haben,[5] so umfaßt es alle Propheten. Das zweimalige *πάντες* des folgenden Finalsatzes geht auf die Zuhörer,[6] was durch den Wechsel der Person angedeutet sein wird. — Was den Sinn dieses Satzes anlangt, so läßt sich gegen die gegebene Paraphrase nichts einwenden. Es kann aber auch der Gedanke ausgedrückt sein: Durch die aufeinanderfolgenden inhaltlich verschiedenen

[1] Estius: Notandum, duos ab apostolo insinuari modos prophetandi, alterum velut ordinarie prophetantium i. e. eorum, qui ad conventum venirent instructi ex praevia Dei inspiratione, ceterum eorum, qui in ipso conventu nova revelatione ad prophetandum movebantur.

[2] Vulgata: Exhortentur (Passiv wie 2 Kor. 1, 6).

[3] Thomas: Quantum ad pronuntiationem, quia scil. in eorum potestate est pronuntiare ea, quae revelantur eis, quando volunt, et non pronuntiare. Vgl. Jonas 1. Jerem. 1, 6. Exod. 4.

[4] Thomas: Si cogeret homines Spiritus prophetiae ad loquendum, tunc esset causa dissensionis.

[5] Schaefer u. a.

[6] Nicht auf die prophetischen Redner (P. Lomb., Est.).

prophetischen Reden sollen nach und nach auch die verschiedenen Bedürfnisse der Zuhörer befriedigt werden.[1]

V. 32. Durch *καὶ πνεύματα* ꝛc. (noch von *γάρ* abhängig) wird *δύνασθε* (31) näher erläutert. — Unter *πνεύματα προφητῶν* sind wohl die den einzelnen Propheten zugeteilten Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes oder die durch den Heiligen Geist bewirkte Begeisterung und Offenbarung zu verstehen,[2] die den freien Willen des Propheten nicht aufheben, so daß es in seiner Macht liegt, zu reden oder zu schweigen.[3] — Durch den Genetiv *προφητῶν* und den Dativ *προφήταις* werden dieselben Personen bezeichnet.[4]

V. 33a. Zum Genet. qualit. *ἀκαταστασίας* (= Unordnung, Verwirrung[5]) und *εἰρήνης* ergänze *θεός* (= Urheber und Liebhaber der Unordnung, des Friedens und der Eintracht).[6]

VII. Verordnung betreffs der Frauen (33b—36). — 33b. Wie in allen (übrigen) Gemeinden der Heiligen, 34. sollen die Weiber in den Gemeindeversammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie es auch das Gesetz sagt. 35. Wenn sie aber etwas lernen wollen, so mögen sie zu Hause ihre eigenen Männer befragen; denn es ist für ein Weib eine Schande, in der Gemeindeversammlung zu reden. 36. Oder ist von euch das Wort Gottes ausgegangen, oder ist es allein zu euch gekommen?

33b. 34: *Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων, αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν*] Wie es in allen (übrigen) Gemeinden der Heiligen (= der Gläubigen) anerkannte und beobachtete Sitte ist, so sollen (auch) die Frauen zu Korinth in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen sich gänzlich schweigend verhalten; — *οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λέγειν*] denn durch die in der Schöpfung ihnen zugewiesene Stellung wird es ihnen nicht gestattet,[7] in der Versammlung redend aufzutreten und also eine führende Rolle zu spielen,[8] — *ἀλλὰ ὑποτάσσεσθαι*] vielmehr obliegt es ihnen, (auch hier) den Männern sich unterzuordnen[9] und in aller Unterwürfigkeit schweigend zuzu-

[1] Cornely, Schaefer.

[2] Vgl. 12. Chrysostomus: Die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes. Estius: Dona prophetica. — Andere fassen den Ausdruck (ohne wesentliche Änderung des Sinnes) vom Heiligen Geist (Glossa ordin., Thom., Bisping; vgl. hiezu die Lesart: Spiritus subiectus est Ambrst., Pf.-Hier., Herv.) oder von dem vom Heiligen Geist ergriffenen Geist der Propheten (Meßmer).

[3] Vgl. als Gegenstück 12, 2 (dämonischer Einfluß).

[4] An verschiedene Propheten zu denken (Theod., Est., Meßmer u. a.) ist unmöglich, es müßte ja in diesem Falle heißen: Die Propheten müssen sich den Propheten unterordnen oder es müßte das Perfekt (Vulg.) stehen.

[5] Jak. 3, 16. — [6] Röm. 15, 33; 16, 20. Phil. 4, 7. 1 Thess. 5, 23. — [7] 11, 3ff.

[8] Thomas: Cum docere dicat praelationem et praesidentiam, non decet eas, quae subditae sunt.

[9] Eph. 5, 21. Kol. 3, 18.

hören;[1] — *καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει*] so sagt es ja auch ausdrücklich das Gesetz des Moses, das da gebietet:[2] Du sollst unter der Gewalt des Mannes sein und er wird über dich herrschen.

35: *Εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν*] Wenn sie aber über dies oder jenes sich unterrichten wollen, so sollen sie, statt unter diesem Vorwand öffentlich zu reden, zu Hause ihre eigenen Männer befragen; — *αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ*] denn es ist einmal für das Weib gegen Sitte und Anstand, in einer Gemeindeversammlung redend aufzutreten.[3]

V. 33b wird von den alten Erklärern[4] gern mit dem unmittelbar Vorausgehenden verbunden, und zwar mit Ergänzung eines Verbums in 33b[5] oder eines Lokalausdruckes in 33a.[6] Eine derartige Ergänzung ist nun freilich nicht unmöglich, doch wird mit Recht dagegen bemerkt, daß für eine so emphatische Betonung einer selbstverständlichen Wahrheit kein Grund vorliege. -- Andere[7] knüpfen die Vershälfte an 30 oder 31 an und nehmen 31(32)—33a als Parenthese. Doch ist diese Verbindung allzu gekünstelt. — Die Mehrheit der neueren Exegeten schließt daher die Vershälfte mit Recht an das Folgende an.[8]

V. 34 richtet sich gegen die Neigung der Korinther, auch die Frauen in öffentlichen Versammlungen auftreten zu lassen. Daß hier der Apostel nicht bloß vom natürlichen,[9] sondern vor allem vom charismatischen Reden spricht, scheint mir nach der Stellung des Verses sicher zu sein.[10] — Der vielfach behauptete Widerspruch zwischen 34 und 11, 3. 5[11] besteht nach der gegebenen Erklärung letzterer Stelle nicht. — *Ὑποτάσσεσθαι* ist kaum von *ἐπιτρέπεται* abhängig (Ironie), vielmehr wird ein Zeugma vorliegen.

V. 35. Aus *τοὺς ἰδίους ἄνδρας* geht hervor, daß der Apostel zunächst die verheirateten Frauen im Auge hat. Doch sind die Jungfrauen und Witwen um so weniger auszuschließen, als *ἰδίους* auch auf die Blutsverwandtschaft gehen kann.[12]

Gegen die Verfügung betreffs der Frauen konnte seitens der Korinther eingewendet werden, anderer Gemeinden Sitte sei für sie nicht maßgebend. Dagegen stellt der Apostel zum Schlusse in kräftiger Frageform eine zweifache Tatsache fest. — **36:** *Ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος*

[1] Tim. 2, 11. Vgl. hiezu Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, S. 65.
[2] Gen. 3, 16.
[3] 11, 6. Thomas: Signum esset inverecundiae et hoc est ei turpe.
[4] Chrys., Theod., Ambrst., Pf.-Hier. u. a. — [5] Vulgata: Doceo (FG).
[6] In nostra ecclesia. — [7] P. Lomb., Thom.
[8] Die Echtheit der V. 34. 35 ist unzweifelhaft, da kein einziger Textzeuge sie wegläßt, wenn sie auch in einigen Handschriften ihre Stelle nach 40 haben.
[9] Schaefer.
[10] Vgl. Ambrst., Thom., Est. u. a. — Thomas: Sed contra hoc videtur, quia de multis mulieribus legitur, quod prophetarunt ... Sed dicendum est, quod a revelatione non excluduntur. Sed annuntiatio est duplex. Una publica, et ab hac excluduntur. Alia est privata, et haec permittitur eis.
[11] Neuestens wieder Bousset und Lietzmann. — [12] Joh. 1, 11.

τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν][1] Nicht von ihnen hat die Verkündigung des Wortes Gottes ihren Ausgang genommen, daß sie etwa als Muttergemeinde das Recht hätten, die christliche Sitte zu bestimmen; — ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν;] auch ist das Wort Gottes nicht zu ihnen allein gekommen, sie sind nicht die einzige christliche Gemeinde, daß sie sich nach niemand zu richten hätten. Vielmehr haben sie sich, da sie weder die erste noch die einzige christliche Gemeinde sind, an die Sitte der übrigen Gemeinden zu halten.[2]

Das erste ἤ = oder, wenn ihr widersprecht. — Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ = die Predigt des Evangeliums.[3]

VIII. Schlußbemerkungen (37—40). — 37. Wenn jemand glaubt, ein Prophet oder (sonst) ein Geistbegabter zu sein, so soll er erkennen, daß das, was ich euch schreibe, des Herrn Gebot ist. 38. Wenn es aber einer nicht erkennt, so wird er nicht anerkannt. 39. Also, meine Brüder, beeifert euch um die Gabe der Weissagung und die Rede in Sprachen hindert nicht; 40. alles aber geschehe wohlanständig und in Ordnung.

Besiegelung der gegebenen Weisungen. — **37:** *Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός*] Wenn in Korinth jemand glaubt, den Anspruch erhebt, ein Prophet oder sonst ein Geistbegabter zu sein, — *ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου ἐστιν ἐντολή*][4] so soll er kraft seiner Geistesgaben genau erkennen (und in willigem Gehorsam anerkennen), daß das, was er, der Apostel, ihnen schreibt, Gebot des Herrn ist, dessen Geist ihn erfüllt und aus ihm redet.[5] — Damit setzt der Apostel auf seine Vorschriften das Siegel der göttlichen Autorität.[6]

38: *εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται*][7] Wenn aber einer dies nicht erkennt (weil er es nicht erkennen will), so wird er als Geistbegabter nicht anerkannt, d. h., es wird ihm als solchem die Anerkennung verweigert, da er in Wirklichkeit den Geist nicht besitzt.

---

[1] Zu *ἐξῆλθεν* vgl. 1 Thess. 1, 8, zu *κατήντησεν* 10, 11.

[2] Justinianus: Quoniam nec primi nec soli estis, qui Christo nomina dederint, leges ecclesiasticas, quae omnibus sunt communes, complectimini. — Estius: Ostendit hic locus, ubi de doctrina aut consuetudine quaestio in ecclesia suscitatur, ad antiquitatem respiciendum esse, quid apostoli, quid primi fideles, quid eorum ordine successores docuerint atque tradiderint.

[3] Act. 6, 2; 11, 1.

[4] Die rezipierte Lesart ist durch B ℵ**A copt. al. bestens beglaubigt und ist auch als lectio difficilior vorzuziehen. — D F G al. om. *ἐντολή*. Vulgata: Mandata.

[5] Vgl. 2, 16; 7, 25. 40. Röm. 12, 3. — Estius: Id veri prophetae et spirituales ignorare non debent.

[6] Ambrosiaster: Hic nihil suum tradere dicit, sed Domini.

[7] *Ἀγνοεῖται* ℵ*AD* copt. Orig. Ambrst. Vulgata (ignorabitur) dürfte die richtige Lesung sein.

In diesen Versen nimmt der Apostel Bezug auf möglichen Widerspruch gegen seine Darlegungen seitens solcher, die sich für Geistesbegabte hielten.

V. 37. *Ἐπιγινωσκέτω* = er soll kraft seiner Geistesgaben erkennen oder er soll sich als Geistbegabten dadurch erweisen, daß er erkennt (und anerkennt). — *Ἃ γράφω* geht auf den ganzen Abschnitt (Kap. 12—14), nicht bloß auf das Schweigen der Frauen. Gebot des Herrn nennt der Apostel seine Darlegungen und Weisungen, weil er vollends überzeugt ist, nur ein Werkzeug in der Hand des Herrn zu sein.[1]

V. 38. *Ἀγνοεῖται* = er wird nicht anerkannt, nämlich vom Apostel und von der Gemeinde.[2] — Die Lesart: *ἀγνοείτω*[3] gäbe den der Liebe des Apostels und dem Bewußtsein seiner Autorität wenig entsprechenden Sinn: Er möge es nicht anerkennen, ich will mit ihm nicht rechten.[4]

Summe der Vorschriften.[5] — **39:** *Ὥστε, ἀδελφοί, ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν*] Also mögen die Brüder in Korinth nach der Prophetie eifrig trachten,[6] da sie für die Gemeinde die nützlichste Gabe ist, — *καὶ τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε*] und das Reden in Sprachen sollen sie nicht hindern, nicht als etwas Verwerfliches unterdrücken.[7]

40: *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω*] Aber alles soll mit Anstand[8] und in gehöriger Ordnung[9] geschehen.

Die beiden Verse enthalten eine kurze und bestimmte Zusammenfassung des 14. Kapitels,[10] und zwar geht 39 auf die V. 1—25, 40 auf 26 bis 36.

Anhang.

I. Was war die Gabe der Sprachenrede nach Paulinischer Darlegung? — Chrysostomus leitet die Erörterung über die Charismen[11] mit den Worten ein: „Diese ganze Stelle ist sehr dunkel. Diese Dunkelheit rührt aber her von unserer Unkenntnis desjenigen, was damals stattfand, jetzt aber nicht mehr geschieht." Dieses

---

[1] Thomas: Verba Apostolorum sunt ex familiari revelatione Spiritus s. et Christi et ideo servanda sunt sicut praecepta Christi.

[2] Ignorabitur der Vulgata wird von lateinischen Erklärern gern auf die Verwerfung im Endgericht gedeutet (Ambrst., P. Lomb., Est., Corn. a Lap. u. a.).

[3] B ℵ^{c} A* al.

[4] Estius: Eos sibi suaeque ignorantiae relinquendos censeo, potius quam ut cum iis longiore sermone concertem.

[5] Justinianus: Clausula est totius disputationis vere apostolo digna.

[6] 14, 1.

[7] Ambrosiaster: Si interpres fuerit praesens non vetentur, ne fiat dissensio. Vgl. 1 Thess. 5, 19 f.

[8] Estius: Ad honestatem et decentiam pertinet, ne mulieres in ecclesia loquantur. Vgl. zum Ausdruck Röm. 13, 13. 1 Thess. 4, 12.

[9] Thomas: Ut sc. primo unus et postea alius loquatur et per partes et similia. Zum Ausdruck vgl. Kol. 2, 5.

[10] Vgl. zur Form des Schlusses 7, 38; 11, 33 f. — [11] 29. Homilie.

Urteil des hl. Chrysostomus gilt insbesondere der Darlegung des Apostels bezüglich des Charismas der Glossolalie, und zwar deshalb, weil es ihm keineswegs um eine allseitige und erschöpfende Darstellung des Wesens der Gnadengabe, vielmehr vor allem darum zu tun war, mißbräuchlicher Betätigung und irriger Wertung derselben entgegenzutreten und dies fast ausschließlich vom Standpunkt der Nützlichkeit im Vergleiche mit der Prophetie. Man wird sich also mit folgendem mangelhaften Gesamtbilde begnügen müssen.

1. Die Glossolalie (Sprachenrede, Zungenrede), ein außerordentliches Charisma des Heiligen Geistes (12, 10. 30), war ein an Gott (nicht an Menschen 14, 2) sich richtendes Sprechen, und zwar näher Bitte, Lobpreis und Danksagung (14, 15. 16).

Schon daraus ist klar, daß die Glossolalie, von der Paulus spricht, nicht der Lehrverkündigung diente,[1] auch nicht im Vereine mit der Gabe der Auslegung.[2]

2. Sie war ein übernatürliches, vom Heiligen Geiste bewirktes Sprechen im ekstatischen Zustand[3] unter teilweiser oder gänzlicher Suspension der natürlichen Verstandestätigkeit (14, 2. 14. 15). — Die Selbstbestimmung des Glossolalen scheint wenigstens hinsichtlich des Gebrauches oder Nichtgebrauches der Gabe nicht aufgehoben gewesen zu sein (14, 28). Auch kann völlige Bewußtlosigkeit während der Betätigung des Charismas nicht angenommen werden (14, 4. 28).

3. Der Inhalt der Sprachenrede war an sich (ohne Auslegung) den Zuhörern unverständlich und in dieser Hinsicht für dieselben nutzlos (2. 6—10. 16. 17).[4] Der Sprechende selbst war an sich nicht imstande, vom Gesprochenen in deutlicher Rede Rechenschaft zu geben; sollte die Gemeinde erbaut werden, so bedurfte es der Gabe der Auslegung (14, 5. 12f. 28). Daß der Glossolal eine Ahnung vom Inhalt der Rede hatte, wird sich nicht verneinen lassen (14, 4. 28), eine klare Erkenntnis oder Anschauung hatte er nicht (14, 6. 14).[5]

4. Es war lautes und wenigstens zum Teil sicher ein artikuliertes Sprechen. Ersteres ergibt sich aus *λαλεῖν* im Gegensatz zu *σιγᾶν* (28) sowie aus den beigebrachten Analogien (7 ff.). V. 2 (*οὐδεὶς ἀκούει*) spricht nicht dagegen.[6] Letzteres wird durch die Ausdrucksweise in 14, 19 (*λόγους ἐν γλώσσῃ*) gefordert, da *λόγος* stets einen arti-

[1] Gegen Thom., Salmeron, Corn. a Lap. u. a.

[2] Gegen Bartmann, a. a. O. S. 313f. Vgl. Fonck im Lexik. bibl. (Hagen), I, 858. — Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß die Gabe, in nicht erlernten menschlichen Sprachen zu reden, zur Verkündigung des Evangeliums tatsächlich nicht selten verliehen wurde.

[3] Lexik. bibl., 850. 858. Vgl. 1 Reg. 10, 5 ff.; 19, 20 ff.

[4] Über die Wirkung der Sprachenrede auf die Ungläubigen vgl. V. 23.

[5] Anders Fonck, S. 851: Haec exstasis mentis cum cognitione rerum divinarum et conscientia sua coniuncta apparet. Ähnlich Reischl. Aber vergleiche insbesondere 14, 6, wo der Glossenrede die Rede auf Grund von Offenbarung oder von Erkenntnis gegenübergestellt wird.

[6] Vgl. hiezu die Erklärung.

kulierten Ausdruck eines Gedankens bezeichnet;[1] ferner durch den Vergleich mit den Arten menschlicher Sprachen (14, 10f.) und wohl auch durch die den Inhalt der Sprachenrede bezeichnenden Ausdrücke in 14—17 (*προσεύχεσθαι, ψάλλειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν*).

5. Die Frage, warum die Sprachenrede für die Zuhörer unverständlich blieb, wird von der traditionellen Exegese[2] dahin beantwortet: Sie sei ein Sprechen in nicht gelernten Sprachen fremder Völker gewesen. (Konsequenterweise wird von den meisten Erklärern auch daran festgehalten, daß der Sprechende selbst den Inhalt seiner Rede nicht verstanden habe.[3]) — Die Zahl und die Autorität der Erklärer aus allen Zeiten, die diesbezüglich übereinstimmen, wobei sie meist das Charisma in Korinth mit dem Pfingstwunder (Act. 2) identifizieren, fällt derartig ins Gewicht, daß ich diese Ansicht nicht ablehnen möchte.

6. Doch wird es gestattet sein, einigen dieser Erklärung entgegenstehenden Bedenken Ausdruck zu verleihen. — a) Vor allem scheint der Vergleich mit den Musikinstrumenten (14, 7. 8) darauf hinzuweisen, daß die Glossolalie zum Teil auch in Äußerungen der religiösen Begeisterung bestand, die nicht in deutlich artikulierte Laute gefaßt waren. Daß diese vom Interpreten nicht zum Nutzen der Gemeinde hätten verdolmetscht werden können oder daß sie kein rationabile obsequium gewesen, läßt sich nicht behaupten.[4] — b) Die für das Sprechen in Sprachen fremder Völker geltend gemachten Gründe[5] sind keineswegs unbedingt zwingender Natur. Der Ausdruck *γένη γλωσσῶν* (12, 10. 28) findet ebenso wie der Plural *γλῶσσαι* seine befriedigende Erklärung in der Mannigfaltigkeit der ekstatischen Rede (nach Inhalt und Form). Der Vergleich mit den menschlichen Sprachen (14, 10f.) spricht eher gegen als für diese Ansicht. Für die Folgerung aus Isaias (14, 21. 22) genügt die Unverständlichkeit der Glossolalie. In 13, 1 ist von der Sprachenrede in denkbar höchstem Grade die Rede; daß darunter ein Reden in fremden Sprachen gemeint sei, darf nicht vorausgesetzt werden. Daß *ἑρμηνεύειν* stets die Übersetzung aus einer fremden Sprache in die Muttersprache bedeutet, dürfte direkt eingetragen sein.[6] — c) Einzelne Aussagen scheinen dieser Annahme durchaus entgegenzustehen. Wie hätte Paulus z. B. absolut sagen können: *οὐδεὶς ἀκούει* (2), da die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann,[7] daß es in Korinth unter den Teilnehmern an den gottesdienstlichen Versammlungen auch solche gegeben haben wird, die die fremden Sprachen verstanden. (Es

---

[1] Grimm, Cremer — Kögl.

[2] Vgl. über die patristische Auslegung Bartmann, S. 217; Fonck, S. 857 ff. Dazu kommen aus neuerer und neuester Zeit z. B. Thom. (teilweise), Est., Ad. Maier, Englmann (Von den Charismen, 1848), Meßmer, Seisenberger (Kirchenlexikon, III³, 87), Knabenbauer (Act. ap.), Cornely, Bartmann, Simar, Pölzl u. a.

[3] Nur vereinzelte Erklärer sind gegenteiliger Ansicht, z. B. Cyr. Alex. (*συνίησι γὰρ αὐτὸς, ἕτερος δὲ ὅλως οὐδείς*), Theod.

[4] Gegen Fonck, S. 850. — [5] Vgl. Bartmann, Cornely, Fonck.

[6] Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, I, 2, 878 ff.

[7] Gegen Fonck, S. 854.

wird z. B. bei Aquila und Priscilla die Kenntnis der lateinischen Sprache angenommen werden können.) Oder wie hätten bei dieser Annahme die Sprachenredner für Wahnsinnige gehalten werden können (23)? Endlich welchen Zweck hätte das Reden in fremden Sprachen bei privater Andacht gehabt (14, 2. 19)?[1] — d) Die wesentliche Identität des Pfingstwunders und der korinthischen Glossolalie wird zwar nicht geleugnet werden können;[2] aber es kann meines Erachtens ganz wohl beidemal eine vom Heiligen Geiste bewirktes Sprechen in der Muttersprache gewesen sein, dessen Inhalt den Korinthern durch den Interpreten, in Jerusalem den hiefür Empfänglichen durch den Heiligen Geist verdolmetscht wurde.[3] — e) Endlich legt Irenäus im Anschluß an unsern Brief allerdings als Ohrenzeuge Zeugnis davon ab, daß die Sprachenrede noch zu seiner Zeit fortdauerte;[4] aber ich kann mich nicht überzeugen, daß seine Aussage notwendig vom Sprechen in fremden Sprachen gefaßt werden müsse, sie kann auch auf alle Arten der ekstatischen Rede gehen.

7. Nach dem Gesagten scheint mir folgende Auffassung weder unmöglich noch unwahrscheinlich zu sein: Die Glossolalie war in der Regel ein Sprechen in der Muttersprache, aber ein vom Heiligen Geiste bewirktes, von der gewöhnlichen Rede durchaus verschiedenes, mannigfaltiges, übernatürlich-ekstatisches Sprechen (Bitte, Lobpreis, Dank).[5] Es war ferner zum Teil ein artikuliertes Sprechen, dessen hohem Flug die Zuhörer nicht folgen konnten und dessen Inhalt der Redende selbst vielleicht ahnte, aber an sich in deutlicher Sprache nicht wiederzugeben vermochte, zum Teil ein von lebhaften Gesten begleitetes, mannigfaltiges Sprechen in überschwenglichen, unartikulierten Ausbrüchen der Begeisterung (in abgerissenen, fremdartigen Seufzern, Exklamationen des Jubels, der Freude usw.), das ohne Verdolmetschung unverständlich blieb und bei Ungläubigen leicht den Eindruck von Raserei machen konnte (23).[6]

8. Was die sprachliche Bezeichnung des Charismas (*γλῶσσαι, γλῶσσα*) anlangt, so werden jene[7] im Rechte sein, die hier einen

[1] Vgl. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, S. 45. 47.

[2] Gegen Felten (Apostelgeschichte), Rohr.

[3] Vgl. Belser, Die Apostelgeschichte, S. 38 f. Ein Hörwunder nehmen auch Väter und spätere Erklärer an. Vgl. Fonck, S. 858.

[4] Adv. haer., V, 6, 1 (Eusebius, Hist. eccl., V, 7, 6): *Πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις.* Vgl. Zeitschr. f. kath. Theologie, 1895, S. 377 ff.

[5] Auch bei dieser Auffassung finden die Ausdrücke *ἑτέραις γλώσσαις* (Act. 2, 4) und *γλώσσαις καιναῖς* (Mark. 16, 17) ihre befriedigende Erklärung.

[6] Bartmann, S. 266, Biblische Zeitschrift, II, 410. Görres, Mystik, II, 149 ff. — Wenn Felten (Apostelgeschichte, S. 77) verschiedene Arten der Glossolalie auszuschließen scheint, dürfte er im Unrecht sein. — Gegen ein Sprechen in einer Universalsprache (Bisping), die entweder die Ursprache (Gen. 11, 1) oder eine völlig neue Sprache war (Belser), entscheiden der fehlende Artikel und der häufige Plural in den bezüglichen Phrasen. — Über akatholische Deutungen vgl. Bartmann, S. 163 ff.; Fonck, S. 859.

[7] Vgl. Belser, Apostelgeschichte — Bachmann.

Kunstausdruck der Urgemeinde sehen, den sie von den Feuerzungen des Pfingstfestes (Act. 2, 3) herleiten, und die Glossolalie als die eben durch jene Feuerzungen symbolisierte ekstatische Rede erklären. Und zwar wird der Ausdruck sowohl die charismatische Befähigung und Betätigung als auch das kraft der Befähigung Gesprochene bedeuten; dadurch findet der wechselnde Gebrauch der Einzahl und Mehrzahl (letzterer sogar bei singularem Subjekt [14, 6; 13, 1]) seine befriedigende Erklärung.[1]

II. Ungleich leichter läßt sich das Wesen und die Bedeutung der Prophetie bestimmen.

1. Die von Paulus überaus hochgeschätzte Prophetie[2] der Urkirche war kein ordentliches hierarchisches Amt, sondern ein außerordentliches Charisma des Heiligen Geistes (12, 10), das auch einfachen Gläubigen und selbst Frauen[3] verliehen wurde. Die Propheten waren die ersten nichtamtlichen Gehilfen der Apostel in einer neugegründeten Gemeinde und diesen untergeordnet.

2. Die Prophetie bestand in einer außerordentlichen, vom Heiligen Geist bewirkten Erleuchtung (30), deren Gebrauch dem freien Willen und dem verständigen Urteil anheimgegeben blieb (14, 30. 32), und in der Fähigkeit, in deutlicher, begeisterter und überzeugender Rede, die keiner weiteren Auslegung bedurfte (14, 3), zur Gemeinde zu sprechen.

3. Ihr Gegenstand war vor allem die Darlegung und Verwertung des Glaubensinhaltes für das praktische Leben (24. 31), aber auch Enthüllung der Geheimnisse des menschlichen Herzens (25) und teilweise Verkündigung der Zukunft.[4]

4. Ihr vornehmlicher Zweck war die Erbauung, Tröstung und Ermahnung der Gemeinde (14, 3. 31).

5. Der Prophetie stand die Gabe der Unterscheidung der Geister schützend und kontrollierend zur Seite.[5]

X. Über die Auferstehung von den Toten.

(Kap. 15.)

Der wichtige Abschnitt richtet sich gegen einige, die die leibliche Auferstehung der Toten leugneten (12), ohne indes, wie es scheint, die Auferstehung Christi und das Fortleben der Seele nach dem Tode anzutasten. Ob sie die Ansicht der Auferstehungsleugner in 2 Tim. 2, 18 teilten, ist zu bezweifeln. — Wer sie waren, sagt der Brief nicht.

---

[1] Über andere Deutungen des Ausdruckes sieh Cornely — Heinrici (zu 12, 10).

[2] 1 Kor. 12, 28 und Eph. 4, 4 werden die Propheten unmittelbar nach den Aposteln aufgeführt und Eph. 3, 5 ἅγιοι genannt.

[3] Vgl. Apg. 21, 9. — [4] Act. 11, 28; 18, 9; 21, 11. 1 Tim. 1, 18.

[5] Über den Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Prophetie sieh Cornely und besonders Leitner, Die prophetische Inspiration (Biblische Studien, I, 4. 5).

Mit dem Parteiwesen in der Gemeinde sie in Verbindung zu bringen, liegen keine Anhaltspunkte vor. Doch zielt die ganze Beweisführung auf Gläubige, die, noch befangen im bezüglichen Irrtum der hellenischen Philosophie, die Möglichkeit der Auferstehung nicht einsahen. Eine Anfrage der Korinther über diesen Gegenstand ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht indiziert. Wahrscheinlich hatte Paulus durch die Abgesandten der Gemeinde hierüber Nachricht erhalten.

Der Abschnitt gliedert sich in zwei Teile: A. Erweis der Gewißheit der leiblichen Totenauferstehung (1—34) und B. Darstellung ihrer Möglichkeit und ihrer Art und Weise (35—58).

A. Die Gewißheit der Auferstehung (15, 1—34).

Im Eingange erinnert der Apostel die Leser an die grundlegende Lehre von der Auferstehung Christi, mit der er ihnen das Evangelium, dessen Bedeutung kurz dargelegt wird, gebracht hat (1. 2). — Sodann wiederholt er den Inhalt dieser grundlegenden Lehre, die mit ihm alle Apostel verkünden und die über die Tatsache der Auferstehung Christi keinen Zweifel aufkommen läßt.

Es folgen aus der Tatsache der Auferstehung Christi folgernde apagogische und positive Beweisgänge für unsere leibliche Auferstehung (12—28), denen weitere Argumente aus dem Leben gegen die Auferstehungsleugnung mit einer abschließenden Warnung beigefügt werden (29—34).

I. Eingang (1. 2). — 1. Ich mache euch, meine Brüder, kund in bezug auf das Evangelium, das ich euch verkündete, das ihr auch angenommen habt, auf dem ihr auch steht, das auch das Mittel eures Heiles ist, 2. durch welche Predigt ich es euch verkündete, wenn ihr daran festhaltet, es müßte denn sein, daß ihr vergeblich gläubig geworden.

Zum neuen Gegenstand überleitend, erklärt der Apostel vorerst feierlich und mit Nachdruck: **1. 2:** *Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν*] Er tue den Brüdern in Korinth kund bezüglich des Evangeliums, das er ihnen mündlich gepredigt, — *ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε, δι' οὗ καὶ σώζεσθε*] das sie auch ihrerseits gläubig angenommen haben, das auch der feste und sichere Grund ist, auf dem sie in ihrem religiösen Leben stehen, das auch ein sicheres Mittel ihres Heiles ist,[1] — *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν*] durch welche grundlegende Predigt er es ihnen verkündete oder, welche Predigt das Fundament der Heilsbotschaft war, die er ihnen gebracht. — *εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε*] Dabei setzt er voraus und fordert, daß sie an dieser Predigt getreulich festhalten,[2] es müßte denn sein (was undenkbar und unmöglich ist), diese Predigt

[1] Röm. 1, 16. — [2] Vulgata: Si tenetis = retinetis (Estius).

wäre eitel und der Glaube, den sie auf diese Predigt hin (11) angenommen, wäre vergeblich und nutzlos.[1]

Bezüglich der vielfach beurteilten Struktur des Satzgefüges beider Verse halte ich es für das Natürlichste, den indirekten Fragesatz *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* als nähere Bestimmung zu *γνωρίζω τὸ εὐαγγέλιον* zu nehmen, wobei das Objekt des Nebensatzes in den Hauptsatz gezogen ist, also eigentlich: Ich tue euch kund, durch welche grundlegende Predigt ich euch das Evangelium verkündet habe.[2] Diese Verbindung ist sprachlich gerechtfertigt[3] und erklärt sich daraus von selbst der Gebrauch des Fragepronomens. Sie ist aber auch durch den Zusammenhang begründet, insofern sich bei dieser Auffassung der unmittelbar folgende Abschnitt (3—11) mit der Darlegung des Inhaltes des genannten *λόγος* trefflich anschließt (vgl. insbesondere 11). — Die Relativsätze zeichnen das Verhältnis der Korinther zum Evangelium, dessen fundamentale und zentrale Lehre (von der Auferstehung Christi) der Apostel ihnen neuerdings vor Augen stellen will, sowie die entscheidende Bedeutung, die dem Evangelium zukommt. Die beiden Bedingungssätze lehnen sich lose an die Hauptaussage an. Daß die dargelegte Auffassung keinen rechten Sinn gibt,[4] wird sich nach der gegebenen Paraphrase nicht behaupten lassen. — Viele Erklärer[5] konstruieren anders. Sie verbinden unter Annahme einer nachdrücklichen, aber gezwungenen Inversion[6] *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, εἰ κατέχετε* mit *σώζεσθε* als dessen Bedingung: Ich tue euch kund das Evangelium . . . durch das ihr gerettet werdet, wenn ihr festhaltet, durch welche Rede (auf welche Weise) ich es euch verkündet habe, es müßte denn sein, daß ihr vergeblich gläubig geworden wäret. Diese Verbindung gibt an sich einen guten Sinn; aber dem Zusammenhange scheint sie mir schlecht zu entsprechen. Ist nämlich *τὸ εὐαγγέλιον* die ganze Heilslehre, so können die Verse, wie immer *γνωρίζω* gefaßt wird,[7] schwerlich weder den nächstfolgenden Abschnitt (3—11), der von der Auferstehung Christi, noch das ganze Kapitel einleiten, das von der Totenauferstehung handelt. Speziell die Totenauferstehung[8] kann ja der Ausdruck *εὐαγγέλιον* ohne weitere Andeutung doch wohl nicht bedeuten, abgesehen davon, daß mit dieser Auffassung die Aussage: *ἐν ᾧ ἑστήκετε* und wohl auch die weitere Aussage: *δι' οὗ καὶ σώζεσθε* nicht vereinbar sein dürfte. Wird er auf die Auferstehung Christi bezogen,[9] so ist es mir schwer begreiflich, wie vom Festhalten an der

---

[1] Estius: Frustra facti estis Christiani. Vgl. zu *εἰκῇ* Gal. 3, 4; 4, 11.
[2] Vgl. Corn. a Lap., Est.[2] — Heinrici, Bachmann u. a.
[3] Vgl. 15, 12; 16, 15. Gal. 1, 11. Winer, S. 583. — [4] Cornely.
[5] Herv., Thom., Est.[1], Just., Maier, Cornely, Schaefer — Holsten, Bousset u. a. — Lietzmann setzt nach *σώζεσθε* einen Doppelpunkt und läßt mit *τίνι λόγῳ* ꝛc. einen Fragesatz beginnen. Damit wird aber die Schwierigkeit nicht beseitigt. Blaß (§ 478) läßt nach Streichung des *εἰ* mit *κατέχετε* (Imperativ) einen neuen Satz beginnen, was sehr gefällt.
[6] Vgl. 7, 17; 11, 14; 14, 7. 9.
[7] Z. B. von der ausführlichen Erörterung und Begründung (Cornely).
[8] P. Lomb. Vgl. Cyr. Alex., Cornely. — [9] Bisping.

Art und Weise oder am Wortlaute[1] der im folgenden dargelegten Verkündigung (3—11) das Heil der Korinther abhängen soll. Besser denken andere an beides; doch auch dieser Deutung gelten zum Teil die eben gemachten Bemerkungen.

V. 1. *Γνωρίζω*[2] = ich tue kund. Die Griechen geben den Ausdruck mit *ἐπαναμιμνήσκω* wieder,[3] was sachlich richtig ist. Der Ausdruck ist vielleicht absichtlich zur Beschämung der Korinther gewählt. — *Τὸ εὐαγγέλιον* ist, weil durch nichts beschränkt, die ganze Heilslehre, in bezug auf welche der Apostel den Korinthern etwas kundtun will. — *Παρελάβετε* ist nach dem vorausgegangenen *εὐηγγελισάμην* = ihr habt angenommen.[4] Die beiden Prädikate *ἑστήκατε* und *σώζεσθε* stellen meines Erachtens objektiv die Bedeutung des Evangeliums für die Korinther fest: Es ist für sie das Fundament des religiösen Lebens und das sichere Mittel des Heiles. Subjektiv (= in welchem ihr feststehet und durch das ihr auf dem Wege des Heiles seid) hätten die Aussagen keineswegs allgemeine Geltung, da es ja unter ihnen solche gab, die die wichtige Lehre von Auferstehung leugneten (12). Das dreifache *καί* bildet mit den entsprechenden Aussagen eine wirksame Steigerung.

V. 2. *Τίνι λόγῳ* beziehe ich auf die Tatsache des Todes und der Auferstehung Christi als die Fundamental- und Zentrallehre des Evangeliums; sie wird in 3 ff. inhaltlich vorgeführt. — Die beiden letzten Sätzchen geben positiv und negativ der Überzeugung und Forderung des Apostels Ausdruck, daß die Korinther an der Predigt von der Auferstehung Christi festhalten, freilich nicht ohne daß die Besorgnis durchklingt, es möchte auch diese Predigt bezweifelt werden. *Εἰ κατέχετε* = wenn ihr festhaltet (was ich voraussetze und fordere);[5] *ἐκτὸς εἰ μή*[6] = nur in dem unmöglichen Falle wäre die Voraussetzung und Forderung des Apostels gegenstandslos, wenn die Predigt von der Auferstehung Christi eitel und deshalb auch der Glaube, den die Korinther angenommen, nutzlos wäre (14).

II. Christi Auferstehung die Grundlage des Evangeliums; ihre zweifellose Gewißheit (3—11).

1. Der Inhalt der grundlegenden apostolischen Predigt (3—5). — 3. Ich habe euch nämlich in erster Linie überliefert, was ich auch überkommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den heiligen Schriften 4. und daß er begraben wurde und daß er am dritten Tage auferweckt worden ist nach den Schriften 5. und daß er dem Kephas erschien und danach den Zwölfen.

---

[1] Meßmer, Schaefer.
[2] Gal. 1, 11.
[3] Oekum., Theoph. Auch Thomas: Reduco vobis ad memoriam.
[4] Joh. 1, 11. Phil. 4, 9.
[5] Die Lesart *ὀφείλετε κατέχειν* (D*, Ambrst.) wird den Sinn richtig wiedergeben.
[6] 14, 5.

3: *Παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον*] In erster Reihe, d. i. als Lehrstück von ganz besonderer Bedeutung hat der Apostel den Korinthern, als er ihnen die frohe Botschaft Gottes brachte, folgende Tatsachen im mündlichen Unterricht überliefert, die er nicht etwa selbst erdacht, sondern auch seinerseits aus untrüglicher Quelle überkam: — *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς*] Daß Christus als stellvertretendes Sühnopfer für unsere Sünden gestorben ist, und zwar gemäß den lange vorher geschehenen Weissagungen der heiligen Schriften, d. i. in notwendiger Erfüllung der Weissagungen der heiligen Schriften; — *καὶ ὅτι ἐτάφη*] ferner, daß er begraben wurde; — **4:** *καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς*] ferner, daß er in Erfüllung der Weissagungen der heiligen Schriften von Gott am dritten Tage auferweckt wurde und aus dem Grabe hervorging; — **5:** *καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα*] ferner, daß er dem Petrus, sodann dem Kollegium der Zwölf erschien.

V. 3. *Ἐν πρώτοις* (Neutrum) will besagen, daß die im folgenden vorgeführten Tatsachen zu den Kardinallehren des Evangeliums gehören.[1] Die maskuline oder zeitliche Auffassung[2] des Ausdruckes widerstreitet dem Zusammenhang, erstere auch der Geschichte. — *Ὃ καὶ παρέλαβον* betont die Übereinstimmung zwischen dem, was Paulus überkommen und was er überliefert hat. Auf die Frage, von wem Paulus den Inhalt seiner Verkündigung überkommen habe, wird katholischerseits gewöhnlich geantwortet: Von Christus (oder dem Heiligen Geiste) auf dem Wege der Offenbarung.[3] Ich teile diese Ansicht hinsichtlich der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung des Herrn, etwa auch hinsichtlich der Schrifterfüllung.[4] Was aber die in 3—7 vorgeführten Tatsachen anlangt, so konnte und wird sie Paulus von den Augenzeugen derselben erhalten haben.[5] Es ist nämlich zu beachten, daß hier *ἀπὸ κυρίου* (11, 23) fehlt und in 11 die in Frage stehende Predigt ausdrücklich als allgemeine apostolische Verkündigung bezeichnet wird. — Die Tatsache des Todes Christi ist hier vorgeführt als Voraussetzung der Auferstehung; ihre Wirklichkeit wird durch die Grablegung (*καὶ ἐτάφη* 4) bestätigt.[6] Der Beisatz: *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* stellt Christi Tod als stellvertretendes Sühnopfer für unsere Sünden fest.[7] Der weitere auf die ganze vorausgehende Aus-

[1] Thomas: Inter prima credenda. Estius: Inter prima ac praecipua evangelii capita. Vgl. zur Sache Act. 1, 21 f.; 2, 22 ff.; 3, 14 ff.; 4, 10.

[2] Chrys., Theoph., Cornely[2].

[3] Thomas: A Christo vel a Spiritu s. Vgl. Cyr. Alex., P. Lomb., Est. u. a. — [4] Vgl. Gal. 1, 11 f.

[5] Vgl. Pf.-Hier.[2], Meßmer, Schaefer — Godet u. a.

[6] Röm. 6, 4. Estius: Sepulturae meminit, ut declaret veritatem mortis Christi et ex ea veritatem resurrectionis.

[7] Thomas: Removet suspicionem, quod mortuus esset pro peccatis suis. — Vgl. zum Ausdruck Hebr. 5, 1; 9, 7; 10, 12; zur Sache 6, 20. Röm. 3, 25 f.; 4, 25; 5, 18. Gal. 3, 13 f. — Der Beisatz könnte auch die Wahrheit enthalten, daß Christus durch die Hinwegnahme der Sünden das Hindernis unserer glorreichen Auferstehung beseitigte.

sage sich beziehende[1] Beisatz: *κατὰ τὰς γραφάς*,[2] spricht die Wahrheit aus, daß Christi Tod im ewigen Ratschlusse Gottes lag, wiederholt in der Heiligen Schrift des Alten Testamentes voraus verkündet wurde[3] und also wegen Gottes Wahrhaftigkeit sich verwirklichen mußte.

V. 4. Die Auferweckung Christi wird durch die beigefügte genaue Zeitangabe (am dritten Tage) als unzweifelhafte Tatsache gekennzeichnet; die weitere Beifügung (gemäß den heiligen Schriften) hat dieselbe Bedeutung wie in 3.[4] Das Perfekt *ἐγήγερται* ist zu beachten = er ist auferweckt worden und bleibt auferweckt.

V. 5. Wie die Weissagungen der Schrift, die sich erfüllen mußten, die Wirklichkeit wie des Todes so der Auferstehung Christi beweisen, so verbürgen die Erscheinungen des Auferstandenen, denen sich der Apostel nunmehr zuwendet, unwiderleglich seine Auferweckung. Zuerst werden, und zwar ausdrücklich als Lehrstück der Überlieferung, die Erscheinungen genannt, die Kephas (Petrus),[5] dem Haupte der Apostel, und sodann dem Apostelkollegium[6] zuteil wurden. — *Ὤφθη* = er wurde mit leiblichen Augen gesehen. Diese Bedeutung ergibt sich aus dem engen Zusammenhang zwischen *ὤφθη* und *ἐγήγερται* sowie aus dem Zweck der Vorführung der Erscheinungen.[7] Sie dienen ja zum Erweise der realen Tatsache der Auferstehung Christi, um daraus auf unsere leibliche Auferstehung zu schließen. Eine bloße Vision wäre weder ein Beweis für Christi Auferstehung, noch könnte daraus auf unsere Auferstehung geschlossen werden.[8] — Petrus und die Zwölf werden hier als die berufenen Zeugen der Auferstehung des Herrn genannt.[9] Im übrigen sei gleich hier bemerkt, daß es Paulus auf eine vollständige Aufzählung aller Erscheinungen des Auferstandenen nicht ankommt, daß er vielmehr nur vollgültige Zeugen vorführt und solche, die für die Leser erreichbar waren.[10] Andererseits ist zu beachten, daß auch die Evangelien nur eine Auswahl zu bestimmtem

[1] Est. — [2] Vgl. Röm. 1, 2; 15, 4 u. ö.

[3] Is. 53. Ps. 95, 10. Vgl. Knabenbauer zur Isaianischen Stelle. — Tertullian bemerkt hiezu: Apostolus adiecit: secundum scripturam, ut duritiam pronuntiationis scripturarum auctoritate molliret et scandalum auditori everteret.

[4] Die Auferstehung Christi wurde wiederholt voraus verkündet. Ps. 15, 8 ff. Is. 53, 9 ff. (vgl. Act. 2, 25 ff.; 13, 35 ff.). — Die Auferstehung am dritten Tage weissagte allerdings direkt kein Prophet, ist aber doch durch die typische Geschichte des Jonas vorgebildet. Matth. 12, 39 f. Vgl. Chrys. Häufig wird auch auf Osee 6, 3 verwiesen (Ambrst., Ps.-Hier., Corn. a Lap. u. a.).

[5] Luk. 24, 34.

[6] Luk. 24, 36 ff. Joh. 20, 19 ff. (20, 26?). — Die Lesung der Vulgata: Undecim (DFG) ist gutgemeinte Verbesserung. Doch hat der Apostel nicht die tatsächliche Zahl der anwesenden Apostel, sondern das Kollegium der Zwölf als solches im Auge. — Den Ausdruck *οἱ δώδεκα* gebraucht Paulus nur an dieser Stelle. — [7] Godet.

[8] Zur Widerlegung der akatholischerseits vielfach vertretenen Visionshypothese vgl. Disteldorf, Die Auferstehung Jesu Christi (1906), S. 57 ff.; Dentler, Die Auferstehung Jesu Christi (Biblische Zeitfragen, 6), S. 13 f.

[9] Act. 10, 40 f. Chrysostomus: Petrus nennt er als den glaubwürdigsten Zeugen von allen zuerst.

[10] Dentler, S. 8. Schaefer. — Thomas: Apostolus noluit ponere testimonia nisi authentica, et ideo tacuit apparationes mulieribus factas.

Zwecke bringen.[1] Aus der Verschiedenheit der Berichte bei Paulus einerseits und der Evangelien andererseits ergibt sich demnach noch kein Widerspruch.[2] — Disteldorf (44 ff.) behauptet,[3] in 3b—5 werde eine Glaubensformel, ein Teil des Apostolischen Glaubensbekenntnisses referiert, was auch mir sehr wahrscheinlich dünkt.

2. Weitere Erscheinungen des auferstandenen Herrn (6. 7). — 6. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten bis heute noch leben, etliche aber entschlafen sind. 7. Danach erschien er dem Jakobus, danach allen Aposteln.

6: *Ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ*] Hierauf erschien der Auferstandene mehr als[4] 500 Gläubigen auf einmal, so daß eine Selbsttäuschung völlig ausgeschlossen ist; — *ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι*] von diesen ist die Mehrheit[5] bis auf den gegenwärtigen Tag noch am Leben,[6] kann also jederzeit befragt werden und Zeugnis dafür ablegen, — *τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν*] einige freilich sind indes entschlafen.[7]

7: *Ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ*] Hierauf erschien er dem Apostel Jakobus, dem Sohne des Alphäus und Bruder des Herrn, — *ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν*] hierauf allen Aposteln.

Mit V. 6 beginnt eine Reihe von Erscheinungen, die formell nicht mehr von *παρέδωκα* (3) abhängig sind. Gehören auch diese zum Inhalt der korinthischen Auferstehungspredigt Pauli? Cornely verneint (gegen die meisten Erklärer) die Frage, da auch der Paulusschüler Lukas in seinem Evangelium nur die dem Petrus und den Zwölfen zuteil gewordenen Erscheinungen berichte. Ich neige der gegenteiligen Ansicht zu; speziell die ihm selbst gewordene Erscheinung kann Paulus in Korinth nicht übergangen haben (9, 1). Sicher aber scheint es mir zu sein, daß die hier vorgeführten Erscheinungen nicht zur feststehenden gemeinsamen apostolischen Verkündigung (wie 3—5) gehörten. Andere Apostel mögen sich auf andere Erscheinungen berufen haben.

Über die mehr als 500 Brüdern zugleich zuteil gewordene Erscheinung berichten die Evangelien nicht. Sie fand nach manchen Erklärern[8] in Jerusalem statt; die große Anzahl der Gläubigen erkläre sich aus den

[1] Vgl. hierüber Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn (1903), S. 455 ff.
[2] Vgl. Dentler, S. 19 ff.; Disteldorf, S. 68 ff.
[3] Nach Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903.
[4] Vgl. zu *ἐπάνω* in diesem Sinne Mark. 14, 5.
[5] Vulgata ungenau: Multi. — [6] Vgl. zum Ausdruck Phil. 1, 25.
[7] Chrysostomus: Er sagt nicht: die gestorben, sondern: entschlafen sind, durch welchen Ausdruck er wieder die Auferstehung bestätigt.
[8] Hier. (Ad Hed. 7), Bisping, Schaefer u. a.

zahlreichen gläubigen Festpilgern aus Galiläa,[1] so daß Act. 1, 15 nicht entgegenstehe. Andere[2] verlegen sie nach Galiläa. Wieder andere[3] entscheiden sich nicht. — Auch über die Erscheinung vor Jakobus schweigen die Evangelien.[4] Gemeint ist wohl sicher der Apostel Jakobus der Jüngere, der später hochgeehrte Bischof von Jerusalem;[5] das Fehlen einer näheren Bezeichnung erklärt sich daraus, daß Jakobus der Ältere bereits tot war. — Die Erscheinung vor allen Aposteln wird mit der Himmelfahrtserscheinung[6] identisch sein. Daß hier die Apostel im weiteren Sinne, also mit Einschluß der 72 Jünger und anderer apostolischer Arbeiter gemeint seien,[7] ist schon wegen des Gegensatzes zu Jakobus höchst unwahrscheinlich.[8]

3. Paulus und der auferstandene Herr. Preis der Gnade (8—10). — 8. Zuletzt von allen erschien er gleichwie der Fehlgeburt auch mir. 9. Denn ich bin der Geringste unter den Aposteln, ich bin ja nicht würdig, Apostel zu heißen, weil ich ein Verfolger der Gemeinde Gottes war. 10. Durch die Gnade Gottes aber bin ich, was ich bin, und seine Gnade, die mir zu teil geworden, hat sich nicht erfolglos erwiesen, vielmehr habe ich reichlichere Arbeit als sie alle geleistet; doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist.

Endlich gedenkt der Apostel in tiefster Demut noch der Erscheinung, der er selbst auf dem Wege nach Damaskus gewürdigt wurde. — **8:** *Ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί*] Zuletzt von allen Aposteln ist der auferstandene Herr auch ihm erschienen, ihm, der er für seine Person im Kreise der Apostel gleichwie die Fehl- und Mißgeburt unter den gesunden Kindern einer Familie dasteht.

9: Rechtfertigung der eben gebrauchten Selbstbezeichnung. — *Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος των ἀποστόλων*] Er nämlich ist der Geringste der Apostel, — *ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος*] er ist ja nicht würdig (geeignet), den Apostelnamen zu führen, — *διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ*] deshalb, weil er einst ein Verfolger der Kirche Gottes war.[9]

---

[1] Thom.

[2] Chrys., Est., Corn. a Lap., Meßmer u. a. — An Matth. 28, 16 ff. (Estius: Omnium fere consensus est) zu denken, dürfte deshalb ausgeschlossen sein, weil an dieser Stelle ausdrücklich nur von den elf Aposteln die Rede ist.

[3] Cornely.

[4] Eine Notiz des Hieronymus (De vir. ill.) aus dem Hebräerevangelium verlegt diese Erscheinung auf den Auferstehungstag. Vgl. hierüber Estius.

[5] Act. 12, 17; 15, 13. Gal. 1, 19. Vgl. zur letzteren Stelle meine Erklärung, Steinmann in Katholik 1909, 3 (gegen Mader in Bibl. Zeischrift 1908). Vgl. zu unserer Stelle, Meinertz in Bibl. Studien, X, 1—3, S. 34 ff.

[6] Luk. 24, 50 ff. Act. 1, 4 ff. Matth. 28, 16 ff. (?). Andere denken an Joh. 20, 26 ff. Vgl. Cornely, Schaefer. — [7] Theod., Est., Bisping, Meßmer u. a.

[8] Vgl. Zahn, Forschungen, VI, 316. — [9] Eph. 3, 8. 1 Tim. 1, 15. Gal. 1, 13 f.

V. 8. Daß hier Paulus von der Christophanie vor Damaskus[1] redet, ist zweifellos. — Zu *πάντων* ergänze *ἀποστόλων*, da Paulus sich auch im folgenden ausdrücklich mit den Aposteln vergleicht. — Beim auffallenden Vergleich mit dem *ἔκτρωμα*[2] (= Früh-, Fehlgeburt) liegt das tertium comparationis in der Unreife des Geborenen[3] und wohl auch im Anomalen der Geburt. Paulus will also mit diesem Vergleich sich im Gegensatz zu den übrigen Aposteln als solchen bezeichnen, der für seine Person von Gott unvorbereitet und auf außerordentlichem Wege zum Apostolate berufen worden und darum auch des apostolischen Amtes und Namens unwert ist. Durch *ὡσπερεί*[4] wird der Vergleich gemildert. Der Artikel benennt den Apostel als *ἔκτρωμα* im Kreise der Apostel.[5]

V. 9 enthält die nähere Begründung des gebrauchten Bildes. Paulus nennt sich die Früh- und Fehlgeburt unter den Aposteln, weil er als einstiger Verfolger der Kirche der Geringste und des Apostelamtes nicht wert ist.[6] — Der Relativsatz *ὃς καί* steht argumentativ.

10: Wie Paulus bei jeder Gelegenheit seines einstigen Wandels im Judentum gedenkt, um dann um so mehr die Größe der ihm zuteil gewordenen Gnade und Barmherzigkeit zu preisen,[7] so verkündet er auch hier nach dem Geständnis der tiefsten Demut in dankbarer Freude den Triumph der göttlichen Gnade.[8] Demut ist Wahrheit. In derselben Demut, die ihn stets seiner Schuld gedenken heißt, anerkennt er auch laut und freudig zur Ehre Gottes, was die Gnade aus ihm gemacht hat. Und so ruft er es gleichsam in die Welt hinaus: *Χάριτι δὲ θεοῦ εἰμὶ ὅ εἰμι*] Durch die Gnade, mit der ihn Gott ausgestattet,[9] überschwenglich ausgestattet,[10] ist er trotz seiner Unwürdigkeit, was er jetzt ist:[11] vollkommen berechtigter Apostel des Herrn, geeigneter Lehrer

---

[1] Act. 9, 3 ff. — Schaefer denkt auch an leibliche Erscheinungen in Arabien, was sich nicht beweisen läßt. — Über die reale Tatsache der Erscheinung vgl. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus (1907), S. 31 ff. Dausch in Theologie und Glaube 1910, 184 ff.

[2] Im Neuen Testament hap. leg. Num. 12, 12. Job. 3, 16.

[3] Theodoret: *ὁ τῷ τῶν ἀνθρώπων οὐκ ἐγκατείλεκται καταλόγῳ.*

[4] Hap. leg.

[5] Vgl. Est., Bern. a Pic., Cornely u. a. — Andere Deutungen entbehren mehr oder weniger der Begründung: z. B. Paulus bezeichne sich mit diesem Ausdruck als supernumerarius (Baronius, vgl. dagegen Est.) oder als contemptus et abiectitius (Corn. a Lap.[1]) oder als coactus et violenter vocatus (Herv., Thom.[2]) oder weil er extra tempus natus in Christo, apostolatum accepit iam Christo in coelos recepto (Ambrst.).

[6] Der Ausdruck besagt also nicht, was Paulus war, als ihm Christus erschien. — [7] Vgl. Gal. 1, 13 ff. 1 Tim. 1, 13 f.

[8] Chrysostomus: Überall und immer brandmarkt er sein früheres Leben, schreibt aber der Gnade zu, was er später gewirkt, um überall auf Gottes Barmherzigkeit zu weisen, die ihn aus einem solchen Zustand gerettet und zu einem solchen Amte erhoben. — [9] Vulgata ungenau: In me.

[10] Augustinus (Enarr. Ps. 130): Paulus apostolus abundantiorem gratiam consecutus est, quam ceteri apostoli.

[11] Chrysostomus: Siehst du einen Beweis tiefster Demut? Denn die Vergehen schreibt er sich selber, von dem Guten aber sich selbst nichts zu, sondern alles schreibt er Gott zu.

der Heiden. — *καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη*] Und die Gnade Gottes, die ihm zuteil geworden, hat sich nicht unwirksam, nicht erfolglos erwiesen, — *ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα*] vielmehr hat er als Apostel und Lehrer der Völker in Mühe und Anstrengung reichlichere Arbeit zur Förderung des Reiches Christi geleistet als die übrigen Apostel alle[1] und so ist er Gründer und Vater zahlreicher Gottesgemeinden, die sein Apostelamt besiegeln (9, 2). — Nun fürchtet er, der eigenen Tätigkeit zuviel zugeteilt zu haben, deshalb fügt er ausdrücklich bei: *οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί*] Nicht er mit seinen natürlichen Kräften und Fähigkeiten hat dies geleistet, sondern die Gnade hat es getan, die mit ihm ist[2] und die ihm zu jeder Tätigkeit Anregung, Licht und Kraft und Ausdauer verleiht und den Erfolg sichert. So ist wie aller Erfolg auch seine eigene Mühe und Arbeit im letzten Grunde Werk der göttlichen Gnade.

Χάριτι steht mit großem Nachdruck und die damit eingeleitete Gedankenreihe ist Ausdruck dankbarster, triumphierender Freude. *Χάρις* ist hier wegen des unmittelbar Folgenden von der gnadenvollen Ausrüstung und Befähigung zum Heidenapostolate zu verstehen.[3] — Ob bei *αὐτῶν πάντων* aller Apostel zusammen oder einzeln gedacht wird, ändert den Sinn wenig. Doch entspricht letztere Auffassung dem demütigen Sinne des Apostels besser.[4] — *Ἐκοπίασα*[5] geht der nächsten Bedeutung nach auf alle Mühe und Arbeit des apostolischen Amtes; doch hat der Apostel sicher auch die Erfolge seiner Arbeit im Auge.[6] — Im letzten Satz des Verses wird *σὺν ἐμοί* (trotz des fehlenden Artikels) attributiv stehen,[7] so daß der Sinn ist: Nicht ich habe mit eigenen Kräften (erfolgreich) gearbeitet, sondern als Werkzeug der Gnade, die mit mir ist. Damit leugnet der Apostel seine eigene Tätigkeit nicht, führt aber auch sie letztlich auf die wirksame Gnade zurück.[8] — Die beiden Verse bilden ein Digression.[9]

4. Abschluß (11). — Ob es nun ich bin oder ob es jene sind: so predigen wir, und so seid ihr gläubig geworden.

[1] Bern. a Pic.: Nullus tot spatia percurrit, tot populis praedicavit, tot persecutiones pertulit, nullus labore manuum suarum praedicando vitam comparavit. Estius: Paulus labores comparat, non merita, sciens merita non semper aestimari secundum labores.

[2] Chrysostomus: Mit gewohnter Bescheidenheit eilt er schnell darüber (4) hinweg und schreibt wieder alles Gott zu.

[3] Vgl. 3, 10. Gal. 2, 9. Anders Gal. 1, 15. Eph. 3, 8 ff.

[4] Thom., Est. — [5] Röm. 16, 6. Gal. 4, 11. Phil. 2, 16.

[6] Schaefer — Bachmann. — [7] Vgl. 1 Thess. 4, 16.

[8] Phil. 2, 13. — Estius: Non tam ego, quam gratia, quae mecum est. Vgl. Ps. 21, 7. Augustinus (De gr. et lib. arb., 5): Non ego autem, sed gratia Dei mecum, i. e. non solus, sed gratia Dei mecum; ac per hoc nec gratia sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo, was Cornely nur als sensus consequens gelten lassen will. Vgl. aber Corn. a Lap.

[9] Doch wird Chrys. recht haben, wenn er sagt: Warum hat er denn das stolze Wort gesprochen: Ich habe reichlicher denn sie gearbeitet? Er sah sich durch die Umstände dazu genötigt. Denn hätte er nicht so geredet, sondern nur

11: *Εἴτε οὖν*[1] *ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν*] So also, wie eben dargelegt worden, daß nämlich Christus auferweckt wurde, predigen übereinstimmend als Augenzeugen alle Herolde Gottes, sei es Paulus, seien es jene, d. i. die übrigen Apostel,[2] — *καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε*] und auf solche Weise, d. h., auf solche Predigt hin sind die Korinther gläubig geworden, sie haben den Glauben an die Auferstehung des Herrn und damit an das Evangelium angenommen. Der Predigt von der Auferstehung des Herrn verdanken sie also ihren Glaubensstand.

Οὖν nimmt den durch 9. 10 unterbrochenen Gang der Darlegung wieder auf. — Das zweite *οὕτως* wird heißen: infolge[3] dieser Verkündigung. — *Ἐπιστεύσατε* (wie 2) — ihr seid gläubig geworden,[4] nämlich an die Auferstehung des Herrn und damit an die ganze Heilsbotschaft.[5]

III. Beweis der Totenauferstehung aus der Auferstehung Christi (12—28).

Durch die bisherigen Darlegungen über die Tatsache der Auferstehung Christi und die gläubige Annahme derselben seitens der Korinther hat der Apostel eine historisch unanfechtbare und mit den Korinthern gemeinsame Position gewonnen. Von dieser Position aus beweist er nunmehr zunächst die Notwendigkeit und Wirklichkeit der künftigen Totenauferstehung,[6] die von etlichen in Korinth in Zweifel gezogen worden war.

1. Er beginnt mit zwei thematischen Sätzen (12. 13). — 12. Wenn aber von Christus gepredigt wird, daß er von den Toten auferweckt worden ist, wie sagen dann einige unter euch, es gebe keine Totenauferstehung? 13. Wenn es aber keine Totenauferstehung gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden.

12: *Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται*] Wenn aber, wie eben dargetan worden, von Christus die von zahlreichen authentischen Zeugen bestätigte, unumstößliche Tatsache fort und

---

niedrig über sich gesprochen, wie hätte er dann mit Freimut und Zuversicht sich als Zeugen hinstellen, sich den anderen beizählen und sagen können: Sei es nun ich, seien es nun jene; so predigen wir?

[1] Die Vulgata liest enim statt igitur.

[2] Chrysostomus: Lauter als Posaunenschall erheben wir unsere Stimme. Justinianus: Ostendit unum atque idem esse omnium apostolorum evangelium.

[3] Vgl. 14, 25. — [4] Röm. 13, 11.

[5] Anders Thomas: Et vos etiam credidistis, sicut ego et illi praedicaverunt, sc. quod Christus resurrexit. Wieder anders (aber wohl unrichtig) Chrysostomus: Weil sie schwankten, beruft er sich auf die frühere Zeit.

[6] Thomas: Hic probat per resurrectionem Christi resurrectionem mortuorum futuram.

fort gepredigt (und geglaubt wird),[1] daß er von den Toten auferweckt worden ist, — *πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινές, ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;*] wie können dann etliche unter den Korinthern behaupten, eine leibliche Auferstehung von den Toten gebe es überhaupt nicht?, d. h., sie können solches nicht behaupten, eine solche Behauptung ist angesichts der Tatsache der Auferweckung Christi unbegreiflich, ungereimt, unmöglich. Es gibt eine Totenauferstehung; sie ist vorerst an Christus zur Tatsache geworden (20), und was bei Christus Tatsache ist, kann nicht für andere als unmöglich und undenkbar erklärt werden.

Notwendige Konsequenz aus der Behauptung der Gegner: **13:** *Εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*] Angenommen jedoch, es gäbe, wie etliche behaupten, eine leibliche Auferstehung von Toten überhaupt nicht, — *οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται*] dann ist auch Christus nicht auferweckt worden. Der Apostel argumentiert augenscheinlich so: Christus war wirklicher und wahrer Mensch (21) und ist gleich den übrigen Menschen unzweifelhaft gestorben (4); und wenn es für die Toten überhaupt keine Auferstehung gibt, weil sie unmöglich ist, so kann sie auch bei Christus nicht stattgefunden haben. Nun aber widerspricht die Leugnung der Auferstehung Christi wie dem allgemeinen Glauben so der Wirklichkeit. Also ist die Behauptung der Gegner falsch, es gibt eine Totenauferstehung.[2]

Aus 12 erhellt, daß ein kleiner Kreis (*τινές*) unter den Gläubigen der korinthischen Gemeinde (*ἐν ὑμῖν*) die Möglichkeit und Wirklichkeit der vom Apostel verkündeten allgemeinen Totenauferstehung in Zweifel zog und verneinte, ohne indes im übrigen den Glauben an die christliche Heilsbotschaft und an die Auferstehung Christi aufzugeben (1. 11). Es waren sicherlich Heidenchristen, bei denen die hellenische Weltanschauung, der die leibliche Totenauferstehung durchaus fremd war,[3] nachwirkte. Die Unsterblichkeit der Seele dürften sie nicht geleugnet haben. — Daß der Apostel hierüber durch den Gemeindebrief Mitteilung erhielt, ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht gesagt; wahrscheinlich hatten die korinthischen Gesandten diese Nachricht überbracht. — Der von *πῶς λέγουσιν*[4] abhängige Satz führt die Behauptung der bekämpften Gegner vor: Eine leibliche Totenauferstehung gibt es nicht, Tote stehen überhaupt nicht auf (29).[5] Die Behauptung lautet ganz allgemein (beachte das Fehlen des Artikels bei *ἀνάστασις νεκρῶν*) und ist deshalb nicht auf die Gläubigen einzuschränken. In 18 ff. bezieht sich der Apostel freilich speziell auf diese. Wie die Auferstehungsleugner die Auferstehung Christi sich

[1] Estius: Adde ex parte praecedente, et si sic creditur.

[2] Vgl. zu dieser Deutung der Stelle Theod., Reischl, Meßmer, Simar (S. 254), Niglutsch (?), V. Weber, Bibl. Zeitschr., II, 410. — Bachmann u. a.

[3] Vgl. Act. 17, 32.

[4] Vgl. zur Ausdrucksweise 14, 7. 9. 16. Gal. 2, 14 u. ö.

[5] Vgl. Matth. 22, 23. Act. 23, 8. — Die leibliche Totenauferstehung leugneten in der urchristlichen Zeit auch Hymenäus und Philetus (2 Tim. 2, 17 f.) und Cerinth (Eusebius, Hist. eccl., VII, 23 [III, 28]).

zurechtlegten, ist nicht gesagt. Aber allem Anscheine nach nahmen sie diese Tatsache an, ohne an Weiteres zu denken. — Paulus begnügt sich vorerst, seine Verwunderung über die Behauptung der Gegner auszusprechen und sie unter Hinweis auf die Tatsache der Auferstehung Christi als leichtfertig und absurd zurückzuweisen (12). Auch wird der Schluß von der Auferstehung Christi auf die Wirklichkeit und Notwendigkeit der allgemeinen Totenauferstehung hier noch nicht gezogen (vgl. 20 ff.) Die Möglichkeit der Auferstehung für andere ist bei der Tatsache der Auferstehung Christi allerdings von selbst gegeben.

Im V. 13 begründet der Apostel indirekt die Falschheit der gegnerischen Behauptung, indem er daraus die notwendig sich ergebende Konsequenz zieht, an die man freilich in Korinth nicht gedacht hatte. Dabei argumentiert er auf Grund der gleichen Wesenheit der menschlichen Natur Christi mit der aller Menschen. Ich halte die Argumentation im dargelegten Sinne für stringent. Was in bezug auf die menschliche Leiblichkeit überhaupt als undenkbar und unmöglich verneint wird, muß auch hinsichtlich des einzelnen Individuums, also auch hinsichtlich des menschlichen Leibes des Herrn verneint werden.[1] - Wenn dagegen eingewendet wird, Gott habe ja bei Christus wegen seiner Gottesnatur oder seiner Heiligkeit eine Ausnahme machen können, so wird übersehen, daß der Apostel eben gegen die ganz allgemeine, für die menschliche Leiblichkeit keine Ausnahme zulassende (16. 29) Behauptung der Gegner polemisiert.

Die Mehrheit der katholischen Erklärer teilt die gegebene Deutung nicht. Indem sie nämlich die Totenauferstehung speziell und ausschließlich auf die Gläubigen beziehen, formulieren sie die Argumentation des Apostels im wesentlichen so: Christus und die Gläubigen bilden einen mystischen Leib. Ist Christus, das Haupt, auferstanden und mit seinem Leib in die himmlische Herrlichkeit eingegangen (als causa exemplaris unserer Auferstehung),[2] so muß auch jedes Glied auferstehen und mit seinem Leib an der Herrlichkeit Christi teilhaben.[3] Wenn aber die Glieder nicht auferstehen, dann ist auch Christus, das Haupt, nicht auferstanden.[4] — Ich will diese Erklärung nicht antasten, sie ist ja an sich gewiß vortrefflich. Aber freilich ist solche Argumentation durch nichts angedeutet; sie müßte also rein supponiert werden.

2. Folgerungen aus der Leugnung der Auferstehung Christi [apagogischer Beweis] (14—19).

---

[1] Sublato genere, tollitur species.

[2] Thomas: Causa efficiens et exemplaris.

[3] Chrysostomus zu 6, 14: Ist nämlich unser Leib ein Glied Christi, Christus aber auferstanden, so wird gewiß das Glied dem Haupte folgen. Vgl. Est., Just., Cornely, Schaefer — Göbel u. a.

[4] Anselmus: Nam eius resurrectio resurrectionem ceterorum facit; sicut enim gratis mori non potuit, ita nec gratis surrexit, quia sic mortuus est, ut mortem nostram destrueret, ita resurrexit, ut nos resuscitaret. Cum igitur in cassum resurgere non potuerit, si nos non resuscitat, nec ipse resurrexit. Quisquis itaque mortuos negat resurrecturos, Christum quoque negat resurrexisse.

Folgerungen in Hinsicht auf die apostolische Predigt und den Glauben der Gläubigen (14). — Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist folgerichtig unsere Predigt eitel Trug, ein leerer Wahn auch euer Glaube.

14: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται*] Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, sondern am Kreuz und im Grabe sein Ende fand, — *κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν*] dann ist folgerichtig die Heilsbotschaft, die die Apostel verkünden, weil ihres wesentlichen, entscheidenden Inhaltes und des Siegels der Göttlichkeit[1] beraubt, ein leerer Trug,[2] — *κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν*] ein leerer Wahn ist aus demselben Grunde auch der Glaube, den die Gläubigen auf solche Botschaft hin angenommen haben. Mit der Leugnung der Auferstehung Christi stürzt Evangelium und Glaube.

Εἰ δέ ꝛc. nimmt 13 b wieder auf, um daraus die sich ergebenden Folgerungen zu ziehen. — *Ἄρα* = konsequenterweise, folgerichtig. — *Κενόν*[3] = inhaltsleer, des Fundamentes beraubt.

Folgerung in Hinsicht auf die Person der Apostel (15. 16). — 15. Wir werden aber auch als Lügenzeugen wider Gott erfunden, weil wir Zeugnis ablegten wider Gott, daß er Christus auferweckt habe, den er doch nicht auferweckt hat, wenn nämlich wirklich Tote nicht auferweckt werden. 16. Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden.

V. 14 wird ergänzt. — **15:** *εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ*] Wurde Christus nicht auferweckt, dann werden aber auch die Prediger des Evangeliums, die stets und überall als Zeugen der Großtaten Gottes auftreten,[4] als Lügenzeugen wider Gott erfunden, — *ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ, ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν*] weil sie nämlich wider Gott bezeugt haben, daß er Christus auferweckt habe, den er doch nicht auferweckt hat, weil sie also Gott etwas zuschrieben, was er nicht vollbracht hat und damit einen ungeheuren Betrug an der Menschheit durch seinen Namen gleichsam beglaubigten.[5] — *εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*] wenn es nämlich wirklich so ist, wie etliche behaupten, daß Tote nicht auferweckt werden. — **16:** *Εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται*] Denn wenn Tote überhaupt nicht auferweckt werden, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden.

---

[1] Vgl. Matth. 12, 38 ff. Joh. 2, 18 ff. Act. 17, 31. Röm. 1, 4.
[2] Thomas: Falsa. — [3] Eph. 5, 6. Kol. 2, 8. — [4] Act. 2, 11; 3, 15.
[5] Thomas: Hoc est pessimum sc. quod aliquid attribuatur Deo, quod non fecit, et laudare in eo, quod non est. Unde dicit Augustinus: Quod non minori sed maiori fortasse scelere in Deo laudatur falsitas, quam vituperatur veritas. Vgl. hiezu die sehr beachtenswerte Ausführung bei Reischl.

V. 15. *Ψευδομάρτυρες*[1] *τοῦ θεοῦ* ist, wie aus dem Folgenden erhellt = *ψευδομάρτυρες κατὰ τοῦ θεοῦ*. — In V. 16 wird 13 wiederholt. Derlei Wiederholungen (14. 17) verstärken die Wucht der Darlegung.

Weitere Folgerungen für die Gläubigen (17—19). — 17. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist euer Glaube vergeblich, ihr seid noch in euren Sünden; 18. folglich sind auch die in Christus Entschlafenen verloren gegangen. 19. Wenn wir einzig in diesem Leben die bloße Hoffnung auf Christus haben, dann sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen.

17: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν*] Ist Christus nicht auferweckt worden, dann ist der Glaube der Gläubigen unnütz, erfolglos, vergeblich,[2] er trägt zur Rechtfertigung und Erlangung des ewigen Heiles nichts bei, — *ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*] dann sind sie nämlich noch in ihren Sünden. Denn wenn Christus nicht auferstanden ist, die Schrift sich also an ihm nicht erfüllt hat (4), dann ist er nicht der Messias; ist er nicht der Messias, dann ist er auch nicht das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweggenommen[3] — **18:** *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο*] Sind die Gläubigen noch in ihren Sünden, dann sind also auch die in der Glaubensgemeinschaft mit Christus[4] und voll der Hoffnung des Heiles Entschlafenen, weil sie ohne Sündenvergebung dahingeschieden, verloren gegangen, sie sind dem ewigen Verderben anheimgefallen.

Sind schon die bisherigen Folgerungen, insbesondere die zuletzt vorgeführte (18) für das Gemüt der Leser berechnet,[5] so gilt dies noch weit mehr von der noch folgenden: **19:** *Εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον*] Wenn wir aber einzig während dieses diesseitigen Lebens Leute sind, die (falls Christus nicht auferstanden ist) die bloße Hoffnung auf Christus festhalten, unserer Hoffnung also keine Erfüllung folgt weder im Diesseits noch im Jenseits, d. h., ohne daß wir jetzt der gehofften Sündenvergebung noch einst des gehofften ewigen Heiles teilhaftig werden, vielmehr in unseren Sünden bleiben und von hinnen scheidend ewig verlorengehen, — *ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν*] dann sind wir, die Christusgläubigen, bemitleidenswerter[6] als alle übrigen Menschen, die ohne Christus und ohne Hoffnung sind.[7] Diese nämlich genießen wenigstens unbesorgt und unbekümmert, was das Leben an Lust und Freude bietet, während wir unser Fleisch samt seinen Gelüsten kreuzigen,[8] als Fremdlinge

[1] Vgl. Matth. 26, 59. 60; 27, 13.
[2] Vgl. zu *ματαία* Tit. 3, 9. Jak. 1, 26.
[3] Joh. 1, 29. — Anders Thomas: Quia constat, quod falsitas non habet virtutem purgandi. Ebenso Est.[2]
[4] Thomas: In fide Christi.
[5] Reischl: Der Apostel hat damit die Saite angeschlagen, welche am tiefsten in der noch liebefähigen Menschenbrust widerklingt.
[6] Vgl. zum Ausdruck Apok. 3, 17. — [7] Eph. 2, 12. — [8] Gal. 5, 24.

wandeln,[1] nur das, was oben ist, suchen,[2] allem Haß und aller Verfolgung seitens der Welt ausgesetzt sind,[3] und dies alles um einer trügerischen Hoffnung willen.[4]

V. 17. Der Satz: ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις[5] begründet die vorausgehende Aussage.[6] — V. 18. Ἐν Χριστῷ[7] geht hier auf die Gemeinschaft, die durch den Glauben und die Liebe mit Christus hergestellt wird, = in (vermeintlicher) Lebensgemeinschaft. Gemeint sind alle Gläubigen.[8] — Ἀπώλοντο = ihre Seelen sind dem ewigen Verderben anheimgefallen.[9] Daraus ergibt sich wohl, daß die Leugner der leiblichen Auferstehung an der Unsterblichkeit der Seele und dem ewigen Heile festhielten.

V. 19. Μόνον wird sich auf den ganzen Bedingungssatz beziehen, also sowohl mit dem durch die Stellung stark akzentuierten ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ als auch mit dem gleich stark betonten ἠλπικότες ἐσμέν zu verbinden sein. Es wird also ein doppelter Fall gesetzt: 1. Wenn wir allein in diesem Leben auf Christus hoffen und 2. wenn diese Hoffnung ein bloßes Hoffen ist, dem keine Erfüllung folgt. In jedem Fall ist μόνον mit ἠλπικότες ἐσμέν zu verbinden.[10] — Das Perfekt ἠλπικότες bezeichnet

---

[1] 2 Kor. 5, 6. — ? Kol. 3, 2.

[3] Joh. 17, 14. Matth. 5, 11. 2 Tim. 3, 12. Vgl. V. 30.

[4] Thomas: Apostoli et Christiani multa mala passi sunt in hoc mundo. Nisi ergo ordinantur ad aliquod bonum, essent miserabiliores ceteris hominibus. Aut ergo ordinantur ad bonum futurum aut ad bonum praesens; sed ad bonum futurum non ordinantur, si non est resurrectio mortuorum. Estius: Nota, apostolum non dicere, peiores sumus omnibus hominibus, sed miserabiliores; nam sublata spe felicitatis futurae vana quidem esset fides ac religio christiana, non tamen cessaret necessitas vivendi secundum rectam rationem, quomodo vivunt boni Christiani. Augustinus (De civit. Dei, 21, 15): Si, quod absit, illius tanti boni spes nulla esset, malle debuimus in huius conflictationis molestia permanere, quam vitiis in nos dominationem, non eis resistendo, permittere. — Wenn Chrysostomus hier die Frage aufwirft: Was sagst du, Paulus? Wie hoffen wir denn bloß in diesem Leben, wenn auch die Leiber nicht auferstehen, die Seele aber bleibt und unsterblich ist? so geben hierauf die beiden vorausgehenden mit 19 engstens zusammenhängenden Verse die richtige Antwort. Wenn Chrysostomus darauf antwortet: Mag sie immerhin fortleben und tausendmal unsterblich sein, wie sie es in der Tat ist, wenn der Leib nicht aufersteht, bleibt die Seele unbelohnt und ausgeschlossen von der himmlischen Seligkeit, so redet er augenscheinlich von der Parusie des Herrn und ex hypothesi divinae ordinationis de Christo et nostra salute (Est.). Vgl. über die von Chrysostomus beregte scheinbare Schwierigkeit Thom., Est., Corn. a Lap.

[5] Vgl. zum Ausdruck Joh. 8, 21. 24. Eph. 2, 1.

[6] Die Vulgata fügt deshalb sinngemäß enim ein.

[7] Vgl. zur Konstruktion Phil. 3, 19.

[8] Die Beschränkung auf die Märtyrer (Cyr. Alex., Theod., Ambrst., Pf.-Hier.) ist durch nichts begründet.

[9] Vgl. Röm. 9, 22. 2 Thess. 2, 3. Phil. 3, 19. 1 Tim. 6, 9.

[10] Die Verbindung mit ἐν Χριστῷ = wenn wir lediglich auf Christus hoffen (Schaefer), paßt wenig, da die Christen ja keine andere Hoffnung haben. Noch weniger geht es an, ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ als Objekt zu ἠλπικότες zu nehmen (Est., Corn. a Lap.), da die Hoffnung auf die Güter dieses Lebens für die Christen unmöglich ist. — Auch die Paraphrase (die die Stellung des griechischen μόνον unberücksichtigt läßt): Wenn wir (seclusa iam spe aeternae salutis) bloß

die Hoffnung als dauernden Zustand. — Nach der gegebenen Erklärung ist V. 19 weitere Folgerung aus 17 und 18. Im Anschluß an die Lesung der Vulgata (Si in hac vita tantum) fassen nicht wenige (minder gut) den Vers als Folgerung aus 18: Wenn wir nur in diesem Leben (auf ewige Glückseligkeit) hoffen, dieser Hoffnung aber im Jenseits keine Erfüllung folgt.

Es sind Erwägungen von ungemeiner Kraft, die der Apostel in 13—19 den Lesern des Briefes zu Gemüte führt: Gibt es keine Totenauferstehung und ist also auch Christus nicht auferstanden, dann ist das ganze Evangelium und der Glaube an dasselbe leerer Wahn, die Apostel sind falsche Zeugen wider Gott, es gibt keine Sündenvergebung, die Verstorbenen sind dem ewigen Verderben verfallen, das irdische Leben der Gläubigen ist bejammernswerter als das aller übrigen Menschen. Das alles sind Folgerungen, die sich mit Notwendigkeit aus der Verneinung der Auferstehung Christi ergeben. Wirksamer hätte der Apostel den etlichen in Korinth, die da behaupteten, es gebe keine leibliche Totenauferstehung, nicht entgegentreten können.

3. Christi Auferstehung Bürgschaft unserer Auferstehung [positiver Beweis] (20—28).

a) Christus der Erstling (20—22). — 20. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt, (und zwar) als Erstling der Entschlafenen. 21. Denn da durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. 22. Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden.

Im vorausgehenden war festgestellt worden, wie die Verneinung der Totenauferstehung notwendig auch die Verneinung der Auferstehung Christi in sich schließt (13), und es war weiter eine Reihe der schmerzlichsten Konsequenzen aufgezeigt worden, die sich aus der Leugnung der Auferstehung Christi von selbst ergeben würden (14—19). — Dem wird nunmehr in triumphierender Freude wiederum die Wirklichkeit entgegengesetzt: **20:** *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν*] Nun aber ist es in Wirklichkeit eine unumstößliche Tatsache, deren Zeugen die Apostel und so viele Gläubige gewesen (4—10), daß Christus von den Toten auferweckt worden ist. — Damit fallen selbstverständlich alle vorgeführten traurigen Erwägungen in nichts zusammen.

Paulus fügt bei: *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*] Christus ist als Erstling von allen Entschlafenen zu einem unsterblichen Leben auferweckt worden. Mit dieser thematischen Beifügung zeigt er den notwendigen, ursächlichen Zusammenhang zwischen Christi Auf-

hoffen, daß der Glaube uns wenigstens in diesem Leben glücklich machen werde (vgl. Cornely, Arndt), scheint den richtigen Sinn der Stelle nicht zu treffen.

erweckung und unserer Auferstehung auf und stellt fest, daß Christi Auferstehung unsere Auferstehung mit Sicherheit im Gefolge hat und dieselbe verbürgt. Wie nämlich der Frucht, die zuerst auf dem Felde reift und eingebracht wird, die volle Ernte folgt, so ist auch Christus nur der Anfang, er ist nur der erste, dem die Auferstehung aller Entschlafenen mit Notwendigkeit folgt.[1]

Νυνὶ δέ (= in Wirklichkeit[2] aber) nimmt 4—10, bzw. 12a wieder auf. — *Ἀπαρχή*[3] (eigentlich = die erste reife Frucht der Ernte) bezeichnet Christus als den, der von den Entschlafenen den Anfang der Auferstehung gemacht hat und also Vorbild, Unterpfand und Bürgschaft unserer Auferstehung ist.[4] Da Christus zum unsterblichen[5] Leben auferweckt wurde und auch von der Auferstehung der Entschlafenen zum ewigen Leben die Rede ist, so kommen die in der Heiligen Schrift erzählten Totenerweckungen nicht in Betracht.[6] — *Τῶν κεκοιμημένων* (= die bis zum Tag der Auferstehung Entschlafenen[7]) geht in concreto sicher auf die entschlafenen Gläubigen, also auf alle, die tatsächlich der Erlösung in Christo teilhaftig geworden sind (23) und glorreich auferstehen werden.[8] Der Ausdruck wird nämlich konstant vom Todesschlafe der Gläubigen und Gerechten gebraucht.[9] Auch kann Christus in bezug auf Ungläubige nicht Erstling genannt werden.[10] Damit ist aber weder ausgeschlossen, daß auch die Ungläubigen auferstehen werden,[11] noch daß auch sie auf das Wort des Sohnes Gottes aus dem Grabe hervorgehen werden.[12] Es fragt sich aber doch, ob 20b (wie 22b) nicht vom Standpunkt der voluntas divina antecedens[13] oder quantum ad sufficientiam zu nehmen und danach uneingeschränkt von allen Verstorbenen zu verstehen ist.

---

[1] Vgl. Röm. 6, 8—10. — Thomas: Resurrectionis Christi habitudo ita se habet ad resurrectionem aliorum, sicut primitiae fructuum ad sequentes fructus, quae excedunt alios fructos tempore et melioritate seu dignitate. Ebenso Est., Corn. a Lap. u. a.

[2] 5, 11. Röm. 3, 21.

[3] Vulgata: Primitiae (initium Ambrst.). Vgl. zum Ausdruck 16, 15. Röm. 16, 5. Jak. 1, 18.

[4] Vgl. 23. Kol. 1, 18. Act. 26, 23. Apok. 1, 5. Ob Paulus die erste Frucht im Auge hat, die am Paschafeste in Jerusalem dargebracht und durch die die ganze Ernte Gott geweiht wurde (Est., Lev. 23, 10), läßt sich weder bejahen noch verneinen.

[5] Röm. 6, 9. Thom.

[6] Die bei Matth. (27, 51 f.) berichtete Totenauferstehung ist entweder Antizipation (Orig., Hier., Thom., Mald.), oder jene Toten erstanden nicht zum ewigen Leben (Theoph., Euthym.).

[7] Vulgata im gleichen Sinn: Dormientium.

[8] Thomas (qui in spe resurrectionis quiescunt), Est., Corn. a Lap. u. a.

[9] Vgl. zu 7, 39; 11, 30.

[10] Vgl. Röm. 8, 9. — Estius: Ex resurrectione Christi tamquam fructus primitivi non procedit ratio nisi ad fructum sequentem ... Fructuum autem nomine nusquam in scripturis mali ac reprobi significantur, sed soli boni.

[11] Vgl. 6, 2; 11, 92. Röm. 2, 5 f.

[12] Joh. 5, 28 f.

[13] Vgl. Röm. 5, 18. Joh. 12, 32. 1 Joh. 2, 2. — Ambrst., Ambrosius (De fide resurr.), Meßmer, Reischl — Göbel.

V. 20b wird durch eine Parallele zwischen Adam und Christus näher ausgeführt und begründet.[1] — **21:** *Ἐπειδὴ γὰρ*[2] *δι' ἀνθρώπου θάνατος*] Denn da durch einen Menschen (Adam), den natürlichen Stammvater des Menschengeschlechtes, der infolge seiner Sünde starb, der leibliche Tod für alle verursacht worden ist, weil Gottes Ratschluß an seine Entscheidung das Schicksal des ganzen Menschengeschlechtes geknüpft hatte,[3] — *καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*] so ist nach dem weisesten Ratschlusse Gottes auch wiederum ein Mensch, der der Stammvater eines neuen, übernatürlichen Lebens sein sollte, Überwinder des Todes und Ursache der Auferstehung der Toten.[4]

Nähere Erklärung: **22:** *Ὥσπερ γὰρ*[5] *ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν*] Wie nämlich in Adam, über den infolge der Sünde der Todesfluch erging, alle sterben, d. h., wie alle sterben, die in Adam und weil sie in Adam ihren natürlichen Stammvater haben, so mit ihm eine organische Gemeinschaft ausmachen und also auch in ihm gesündigt haben, — *οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*] so werden auch in Christus, dem Erstling der Auferstandenen, alle lebendig gemacht werden, d. h., es werden alle lebendig gemacht und zum unsterblichen, glorreichen Leben auferweckt werden, die durch den Glauben und die Taufe mit Christus und weil sie mit ihm in Gemeinschaft sind, mit ihm einen Leib ausmachen und so an seinem Leben teilhaben.

Die prägnanten, enge zusammenhängenden Aussagen beider Verse setzen diesbezügliche mündliche Belehrungen voraus. — Als Prädikat in 21 ergänze *ἐστίν*.

V. 22. Die absichtlich gewählte Präposition *ἐν* (statt *διά* 21) dient der näheren Angabe dessen, worauf sich der ursächliche Zusammenhang zwischen Adam und unserem Tod einerseits und zwischen Christus und unserer Auferstehung andererseits gründet, nämlich auf die Gemeinschaft mit Adam, dem Fürsten des Todes, und Christus, dem Fürsten des Lebens. — Das zweimalige *πάντες* ist seinem Umfange nach das eine Mal durch *ἐν τῷ Ἀδάμ*, das andere Mal durch *ἐν Χριστῷ* bestimmt. *Πάντες* bezeichnet also das erste Mal die Gesamtheit aller, die mit Adam eine Gemeinschaft ausmachen und also sterben (= alle Menschen — Christus, der Sündenlose, selbstverständlich ausgenommen).[6] Das zweite Mal bezeichnet es die Gesamtheit derer, die mit Christus in Gemeinschaft sind

---

[1] Thomas: Primo probat in generali (21), secundo in speciali (23).
[2] Vulgata: Quoniam quidem.
[3] Röm. 5, 12.
[4] Thomas: Deus voluit reintegrare humanam naturam, sed humana natura corrupta est per hominem, quia mors intravit per hominem. Pertinebat ergo ad dignitatem humanae naturae, ut reintegraretur per hominem, hoc autem est, ut reducatur ad vitam. Conveniens ergo fuit, sicut mors intravit per hominem sc. per Adam, ita resurrectio mortuorum fieret per hominem sc. per Christum.
[5] Vulgata abweichend: Et sicut.
[6] Vgl. Röm. 5, 9. Phil. 2, 8.

und dadurch lebendig gemacht werden. Letztere sind die Gesamtheit der wahrhaft Gläubigen, deren Erstling Christus ist; denn nur von diesen kann gesagt werden, daß sie tatsächlich in der Gemeinschaft mit Christus sind und daß sie in und wegen dieser Gemeinschaft werden lebendig gemacht werden.[1] Wohl ist Christus auch die Ursache der leiblichen Auferstehung der Ungläubigen und Verdammten, auch sie werden auf die Stimme des Sohnes Gottes aus dem Grabe hervorgehen zur Auferstehung des Gerichtes, doch widerspricht es wie dem Wortlaute (*ἐν Χριστῷ*) so dem Zusammenhang unserer Stelle, sie auch auf diese zu beziehen, wie einige Erklärer wollen.[2]

b) Die Ordnung der Auferstehung und das Ende (23—26). — 23. Ein jeglicher aber in der Reihe, zu der er gehört: als Erstling Christus, dann die, die Christo angehören, am Tage seiner Wiederkunft. 24. Hernach das Ende, wann er seine Königsherrschaft Gott, seinem Vater, übergibt, nachdem er (zuvor) alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht zunichte gemacht hat. 25. Denn er muß herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat. 26. Als letzter Feind wird der Tod abgetan.

Die Gewißheit der Totenauferstehung wird von einer neuen Seite beleuchtet, indem der Zusammenhang der Auferstehung und des vollen Triumphes über den Tod mit der Vollendung aller Dinge aufgezeigt wird.

α) Die Ordnung der Auferstehung. — Die Auferstehung der Toten vollzieht sich in gottgewollter Ordnung und Abfolge: **23:** *Ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*] Jeder wird in der Reihe, zu der er gehört, deren Glied er bildet, zum Leben erweckt. — *ἀπαρχὴ Χριστός*] Als Erstling ist Christus erweckt worden; er, der Herzog und Bürge unserer Auferstehung, bildet für sich eine Reihe.[3] — *ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*][4] Dann, im geraumen Abstand von ihm,[5] wird die ganze Schar derer, die Christo angehören, die seine heilige Gemeinde ausmachen, auferweckt werden, und zwar gleichzeitig mit der Wiederkunft des Herrn.[6]

Möglicherweise aber nicht notwendig berücksichtigt hier Paulus die Frage, warum die Gläubigen noch nicht auferstanden sind oder wann sie

---

[1] Röm. 8, 10 f. Joh. 11, 25. — Diese Erklärung vertreten Cyr. Alex., Auguſtinus (Ad Hier., Ep. 166), Pſ.-Hier., Eſt., Corn. a Lap., Bisping, Cornely, Schaefer — B. Weiß, Bachmann u. a.

[2] Thomas: Apostolus hic loquitur de resurrectione ad vitam naturae, ad quam omnes vivificabuntur. Vgl. Contra gent., IV, c. 81. — Der Ausdruck *ζωοποιηθήσονται* allein beweist allerdings nichts gegen diese Auffassung. Vgl. 36. Röm. 4, 17.

[3] Vgl. Klem. Rom., Ad Cor., 37, 3; 41, 1.

[4] Die Beifügung der Vulg. Clem. (qui crediderunt) ist spätere Glosse.

[5] Thomas: Tempore et dignitate (Christo) posteriores.

[6] 1 Theſſ. 2, 19; 3, 13; 4, 15. Kol. 3, 4. Vgl. Eſt.

auferstehen werden.[1] — Als Prädikat ergänze zu allen Sätzen aus 22 b den allgemeinen Begriff ζωοποιεῖσθαι (im ersten und dritten Glied als Futurum, im zweiten als Perfekt). Ἕκαστος geht zunächst auf 22 b zurück, doch ist Christus subsumiert. Τάγμα,[2] militärischer Ausdruck = Abteilung, Reihe. Die Bezeichnung könnte auf verschiedene Abteilungen der Auferstehenden hinweisen.[3] — Οἱ τοῦ Χριστοῦ = die durch den Glauben Christo angehören,[4] alle Gerechten, die des Alten Bundes eingeschlossen.[5] — Die Zeitangabe ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ geht nach dem Zusammenhang sicher auf die zweite Ankunft des Herrn, nicht zugleich auch auf die erste.[6] — Wann die Ungerechten auferstehen werden, sagt der Apostel nicht; wohl sicherlich zugleich mit den Heiligen.[7]

β) Das Ende. — **24:** Εἶτα τὸ τέλος] Dann, d. i. nach der Auferstehung und dem Gerichte, wird die Vollendung des Heilswerkes und damit das Ende der jetzigen Weltzeit und Weltordnung und die Vollendung aller Dinge sein, — ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί] Dann nämlich wird Christus seine messianische Königsherrschaft,[8] die ihm, dem Gottmenschen, als Mittler des Heiles und als dem Haupte aller Erlösten übertragen worden, Gott seinem Vater[9] wieder übergeben, wie ein Feldherr nach siegreicher Beendigung des Krieges das anvertraute Kommando wieder in die Hände seines Königs legt, d. h., er wird seine messianische Königsherrschaft nicht mehr ausüben, nachdem er die ihm gestellte Aufgabe zum glücklichen Ziele geführt. Zugleich wird er sein Reich, das er mit seinem Blute erworben,[10] d. h. die Gesamtheit aller Auserwählten und Erlösten und zum unsterblichen Leben Erweckten, gleichsam als Siegestrophäe,[11] als vollreife Ernte, als Bürger des vollendeten ewigen Gottesreiches, das nunmehr seinen Anfang nimmt, dem Vater zuführen. — ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν] Dies aber wird und kann erst geschehen, nachdem er zuvor alle Gott und seinem Reiche feindliche Herrschaft und alle feindliche Gewalt und Macht im siegreichen Kampfe zunichte gemacht, d. i. ihrer Macht völlig entkleidet hat.[12]

---

[1] Ambrst., Meßmer — B. Weiß, Kühl.

[2] Im Neuen Testament hap. leg. — Num. 2, 2. 3. 10 u. ö., auch bei Profanschriftstellern.

[3] Petr. Lomb.: Matyr ut martyr, apostolus ut apostolus, sic et ceteri.

[4] Vgl. zum Ausdruck Röm. 8, 9. Gal. 5, 24.

[5] Theod.

[6] Gegen Ambrst., Thom. u. a.

[7] Vgl. Matth. 25, 31 ff. Röm. 14, 10. 2 Kor. 5, 10. Joh. 5, 28.

[8] Vgl. Simar, S. 277. Meßmer, Niglutsch.

[9] Vgl. zum Ausdruck Röm. 15, 6. 2 Kor. 1, 3; 11, 31. — Estius: Deo qui idem est Pater suus, est enim in Graeco tantum unus articulus utrumque complectens.

[10] Act. 20, 28.

[11] Tirinus: Tamquam victoriae suae spolium ac trophaeum.

[12] Hilarius (De trinit., 11, 32): Ius potestatis eorum auferetur et per potestatis evacuationem eorum delebitur dominatus. Estius: Sic ut iam nemini, qui sit ex parte Christi, quidquam mali inferre possint.

Die Bedeutung von τέλος ergibt sich aus dem unmittelbar folgenden, mit ὅταν eingeleiteten Satz, der nicht bloß der Zeitangabe, sondern auch der Begriffsbestimmung von τέλος dient. Also ist der Sinn: Das Ende findet statt, wann Christus seine Herrschaft übergibt, und besteht darin, daß er sie übergibt.[1] Daraus ist sicher, daß εἶτα nicht die Ordnung der Auferstehung weiterführt, daß τέλος nicht das Ende der Auferstehung und also nicht ein drittes τάγμα, nämlich das der Gottlosen bedeuten kann.[2] Ferner dünkt es mich gewiß, daß τέλος vor allem von der Vollendung des messianischen Heilswerkes[3] und damit freilich auch von der Vollendung aller Dinge und dem Ende der gegenwärtigen Weltzeit und Weltordnung[4] zu nehmen ist. — Welchen Zeitraum εἶτα umfaßt, ist an unserer Stelle durch nichts angedeutet.[5] Aber da die Parusie des Herrn überall als Abschluß seiner erlösenden Tätigkeit hingestellt wird,[6] so ist das Ende mit der Wiederkunft Christi aufs engste verknüpft und somit ist für eine längere Zwischenzeit und insbesondere für chiliastische Träumereien kein Platz.[7]

Der zweite mit ὅταν eingeleitete, die Hauptaussage des Verses enthaltende Satz berührt ein Ereignis, das vor dem Ende seinen vollen Abschluß finden wird. Christus wird vor dem Ende alle Gott und seinem Reiche feindliche Gewalten zunichte machen, sie vollends ihrer Macht entkleiden,[8] so daß die Auserwählten nunmehr für immer ihrem Machtbereiche entrissen sind. Man wird hiebei an die Parusie des Herrn und an das Weltgericht denken dürfen.[9] Wohl hat nämlich Christus durch seinen Opfertod die Freiheit von der Knechtschaft der Sünde, von der Herrschaft des Teufels und vom ewigen Tode des Leibes und der Seele verdient und die Herrschaft der Gnade und des ewigen Lebens aufgerichtet, die die Möglichkeit des Sieges über alle feindlichen Mächte verleiht;[10] wohl führt er durch die ganze Zeit der Heilsgeschichte in und mit den Seinigen siegreich den Kampf gegen die bösen Gewalten:[11] den vollstän-

---

[1] Diese Erklärung stützt sich auf die Lesart παραδιδῷ (ℵAD) oder παραδιδοῖ (B). — Die Vulgata liest: Tradiderit (παραδῷ R), faßt also die Aussage als dem Ende vorausgehend (vgl. Schaefer). Dann müßte aber doch wohl das zweite ὅταν mit καί angeschlossen sein.

[2] Gegen Theod., Ökum., Cajet., Corn. a Lap.[2] u. a. Diese Ansicht weist bereits Estius zurück: Haec opinio theologis non probatur neque ex apostoli verbis elici potest.

[3] Tir. Ähnlich Bern. a Pic., Corn. a Lap.[1]

[4] 1 Petr. 4, 7. Chrys., Ambrst., Estius u. a. — Anders Thomas: Finis (Ziel) huiusmodi (resurrectionis) erit, quod inhaereant Deo per immediatam visionem et beatam fruitionem.

[5] Vgl. 15, 5, wo der Ausdruck ein an demselben Tage eintretendes Ereignis anreiht.

[6] 1 Thess. 3, 13; 4, 15 ff.; 5, 23. 2 Thess. 1, 7 ff.; 2, 7 f.

[7] Vgl. hierüber Hurter, Theol. dogm., III, 551 ff.

[8] Vgl. zur Bedeutung von καταργεῖν 2, 6; 13, 8 ff. 2 Thess. 2, 8.

[9] Vgl. 2 Thess. 1, 8 f.; 2, 8 (Antichrist).

[10] Vgl. Simar, S. 131 ff.

[11] Bern. a Pic.: Adhuc enim ex parte, i. e. in quibusdam eius membris dominatur peccatum, adhuc in eius membris grassatur diabolus, mors et mortis miseriae saeviunt. Hebr. 2, 8.

digen Triumph aber wird er feiern in der Wiederkunft und im Endgerichte.[1]

Die Ausdrücke *πᾶσα ἀρχή, πᾶσα ἐξουσία* und *δύναμις* sind wohl rhetorische Häufung zur Bezeichnung jeglicher Gott und dem Heilswerk feindlichen Gewalt.[2] Gemeint sind nicht nur die dämonischen Mächte,[3] sondern auch alle Werkzeuge der Hölle,[4] auch die Sünde und der Tod. — Aus 24b und aus 25 dürfte sich ergeben, daß die *βασιλεία*,[5] die Christus dem Vater übergeben wird, hier zunächst speziell die messianische Macht und Gewalt ist, die der Gottmensch zur Rechten des Vaters als König und Haupt der Gläubigen betätigt,[6] um, bis zum vollen Triumphe[7] gegen alle feindliche Gewalt kämpfend, das Reich Gottes auf Erden zu erhalten, auszubreiten und auszudehnen und so alles, was ihm der Vater gegeben, an sich zu ziehen[8] und schützend und segnend zur Vollendung zu führen. Ist dieses Ziel erreicht, sind im Endgericht alle bösen Mächte vollends besiegt und sind die Auserwählten dem Bereiche derselben entzogen und völlig geläutert, dann übergibt der Gottmensch *diese* seine Herrschaft dem Vater, sie hat ihr Endziel und damit ihr Ende erreicht. Gleichwohl bleibt er ewig der König und Hohepriester und das Haupt der nunmehr vollendeten, triumphierenden Kirche.[9] — Die meisten Erklärer verstehen indes unter *βασιλεία* die streitende Kirche auf Erden, das Reich des Erlösers.[10] Beide Auffassungen widersprechen sich aber keineswegs, lassen sich vielmehr trefflich vereinen.[11]

---

[1] Phil. 2, 10f. — Estius bemerkt zur Stelle: Constat, impios et iudicatos numquam e potestate diabolica liberandos esse. Ira Dei manebit super eos, ita et diaboli daemonumque potestas, quibus a Deo iudice tradentur.

[2] Schaefer.

[3] So seit Chrysostomus und Ambrosiaster zahlreiche Erklärer. — Nicht selten deutet man die einzelnen Ausdrücke auf die Engelordnungen, zu denen sie einst gehörten. Vgl. Eph. 6, 12. Röm. 8, 38. — Die guten Engel (Augustinus, De Trin., 1, 8. Vgl. auch Thom.) oder menschliche Obrigkeiten darunter zu verstehen, verwehrt der Zusammenhang. Vgl. 25 (*τοὺς ἐχθρούς*).

[4] 2, 6. — [5] Luk. 19, 12. 15. Apok. 17, 12. 17.

[6] Act. 2, 33. Eph. 1, 21. Phil. 2, 9. Hebr. 1, 3. 13. Doch vgl. Matth. 11, 27; 28, 18. Joh. 3, 35; 17, 2. — Meßmer: Ihr Anfang ist in der Idee schon mit dem Abfall der Welt und dem Erlösungsratschlusse gegeben, hängt also mit der Inkarnation zusammen; allein in Wirklichkeit begann seine *βασιλεία* erst nach der Erniedrigung mit der Himmelfahrt.

[7] Apok. 17, 14. — [8] Joh. 6, 37; 12, 32.

[9] Luk. 1, 32. Hebr. 5, 6. — Thomas[1]: Sic tradet, ut sibi non adimat, imo ipse unus Deus cum Patre et Spiritu sancto regnabit. Ebenso Augustinus, De Trin., I, 8. Vgl. 28.

[10] Z. B. Corn. a Lap.: Ecclesia fidelium et congregatio electorum.

[11] Über die Übergabe der Herrschaft (des Reiches) an den Vater denken die Erklärer recht verschieden; z. B. soll der Sinn sein: Perducet electos suos ad contemplationem Dei et Patris (Hilarius, De Trin., 2; Augustinus, De Trin., 3, 8); Estius: Cum subiectione et gratiarum actione gloriosum regnum suum Deo Patri suo offeret, profitens, universam regni sui gloriam illi auctori se acceptam referre eamque professionem suam omnibus tam angelis quam hominibus, nec electis modo, verum etiam reprobis faciet manifestam, ut omnes agnoscant, potentiam et gloriam esse solius Dei, denique ad eum ut principium et in eum ut finem omnia esse referenda. Justinianus: Haec omnia de humana Christi natura accipienda sunt. Über andere Deutungen vgl. Cornely.

Begründung zu 24. — **25:** *Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν*] Denn nach Gottes Ratschluß, der nicht unerfüllt bleiben kann,[1] muß Christus im siegreichen Kampfe seine messianische Königsherrschaft betätigen, — *ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*] bis er alle Feinde Gottes und des Gottesreiches unter seine Füße gelegt hat, d. h., bis er sie völlig überwunden und ihrer Macht entkleidet, gleichsam den Fuß auf ihren Nacken gesetzt hat.

Der Vers gibt als Begründung zu 24 in freier Form den Inhalt vom messianischen Ps. 109, 1 wieder.[2] *Βασιλεύειν* kann nach dem Zusammenhang nur bedeuten: Zum Schutze und zum Heile der Auserwählten die messianische Königsherrschaft betätigen im siegreichen Kampfe gegen jegliche feindliche Gewalt.[3] — *Ἄχρις οὗ* nennt die Zeit des Endes dieser messianischen Herrschaft Christi, bzw. der Übergabe der Herrschaft an den Vater. Die Frage, ob Gott (wie im genannten Psalm)[4] oder Christus[5] das Subjekt zu *θῇ* sei, wird sich schwerlich mit Sicherheit beantworten lassen. Da V. 25b nicht als Schriftzitat charakterisiert ist (in diesem Falle wäre zweifellos Gott Subjekt), andererseits diese Vershälfte dem Schlußsatz vom 24 parallel steht, *θῇ* also dem *καταργήσῃ* entspricht, so erscheint letztere Ansicht immerhin als die wahrscheinlichere.[6] Die Anwendung der Stelle auf Christus ist in seiner Gottheit begründet. Unmöglich wäre freilich auch erstere Auffassung nicht, da sie die Tätigkeit Christi ja keineswegs ausschließt. — *Πάντας* ist nachdrücklich betont.

Der Triumph über den Tod. — **26:** *Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*] Zu den Feinden Gottes und seines Reiches gehört auch der Tod; er war ja gegen den Willen Gottes, der den Menschen zur Unsterblichkeit erschaffen hatte,[7] durch die Sünde in die Welt gekommen.[8] Auch seine Gewalt muß für immer ihr Ende finden. Als der letzte der Feinde, d. i. nach Besiegung aller anderen feindlichen Mächte, wird auch er abgetan werden. Dies wird nicht schon durch die allgemeine Totenauferstehung geschehen, die ihm nur alle bisherige Beute entreißt, sondern vollends erst durch die Aufnahme der Auferweckten ins ewige Leben,[9] durch die sie für immer der Macht des Todes entrissen sind.[10]

Die Aussage dieses Verses, die direkt auf die Gläubigen, indirekt auf alle gehen wird, wird fast durchweg auf die allgemeine Totenauferstehung bezogen.[11] Ich vermisse aber dabei eine befriedigende Antwort auf

---

[1] Vgl. zu *δεῖ* Matth. 17, 10; 24, 6. Joh. 3, 14 u. ö.
[2] Vgl. Matth. 22, 44 (= Mark. 12, 36; Luk. 20, 42f.). Hebr. 1, 13.
[3] Vgl. 24 zu *βασιλεία*.
[4] Est., Corn. a Lap., Tir. — Göbel, Schnedermann u. a.
[5] Chrys., Bisping, Cornely, Schaefer (wahrscheinlich) — Bachmann, Lietzmann u. a.
[6] Die Lesung *αὐτοῦ* ist deshalb nicht notwendig.
[7] Sap. 2, 23. — [8] Röm. 5, 12. — [9] Matth. 25, 34. — [10] Apok. 21, 4.
[11] Ambrosiaster: Destructio mortis est resurrectio mortuorum.

die Frage, wie denn bei dieser Auffassung der Tod als der letzte Feind, der abgetan wird, bezeichnet werden kann, da ja Christus doch erst durch die Parusie[1] und das nachfolgende Gericht über alle übrigen Feinde vollends triumphieren wird. Ferner ist der Tod nicht schon dadurch völlig zunichte gemacht, daß ihm seine Beute entrissen wird, sondern erst dadurch, daß ihm auch keine Beute mehr zufallen kann. Der Tod ist personifiziert.[2] — Das Präsens *καταργεῖται* steht vergegenwärtigend für das Futurum.

c) Schriftbeweis zu 25 und Überleitung (27). — Denn alles hat er unter seine Füße unterworfen. Wann er aber (einst) sagt: Alles ist unterworfen, so ist es klar, daß der ausgenommen ist, der ihm alles unterworfen hat.

Christus muß herrschen, bis er alle Feinde völlig bezwungen hat (25): **27:** *Πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*] Denn nach dem Zeugnisse der Schrift hat Gott im ewigen Ratschluß ihm alles unter die Füße gelegt, d. h., er hat ihm Macht über alles gegeben, hat ihn zum Herrn über alles bestellt. Dieser Ratschluß Gottes muß sich durch die siegreiche Herrschaft Christi im Laufe der Zeiten, er muß sich vollends in seinem Endtriumphe erfüllen. — *ὅταν δὲ εἴπῃ, ὅτι πάντα ὑποτέτακται*] Wann aber einst Christus, die Erfüllung des göttlichen Ratschlusses verkündend, sagen wird: Die Unterwerfung aller Dinge ist vollendet, — *δῆλον, ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα*] so ist klar, daß dieses Wort in bezug auf alles gilt mit Ausnahme dessen, der ihm in seinem Ratschluß dies alles untergeordnet.

27a fasse ich nicht als Begründung zu V. 26, der einer solchen nicht mehr bedarf, sondern als Schriftbeweis zu 25. Durch Anführung eines Schriftwortes (Ps. 8, 7) wird nämlich der letzte Grund vorgeführt, warum Christus bis zum vollen Triumphe herrschen muß: Dieser Grund ist der göttliche Ratschluß, der Christus zum Herrn über alles bestellt hat und der sich erfüllen muß. Das angeführte Schriftwort geht seinem Literalsinne nach auf den Menschen in seinem ursprünglichen Zustand als den von Gott bestellten König der sichtbaren Schöpfung. Der vom Heiligen Geiste inspirierte Apostel bezieht es auf den verherrlichten Gottmenschen Jesus Christus, in dem es im höchsten Sinne zur Verwirklichung gelangen sollte.[3] Hiebei umfaßt *πάντα* nebst den übernatürlichen widergöttlichen Gewalten und nebst den Menschen, die sich freiwillig oder gezwungen Christo unterwerfen, auch die erlöste Natur.[4] — Subjekt zu *ὑπέταξεν* ist Gott (28).

27b ist kaum Verwahrung gegen Mißdeutung des *πάντα* auch auf Gott,[5] sondern Überleitung zum Verhältnis des Sohnes zum Vater

[1] 1 Thess. 4, 14 ff. — [2] Apok. 20, 14. Is. 25, 8.
[3] Vgl. zur messianischen Deutung der Psalmstelle Matth. 21, 16. Eph. 1, 22. Hebr. 2, 8.
[4] Röm. 8, 19 ff. Schaefer. — [5] Theod., Theoph., Meßmer.

(vgl. 28). — Subjekt zu *εἴπῃ* ist, da *ὅταν* auf die Zukunft weist, nicht die Schrift,[1] sondern Gott oder, was die meisten Erklärer annehmen und der Zusammenhang empfiehlt, Christus. — Zu *δῆλον*[2] ergänze *ἐστίν*.

d) Ein Blick in die Ewigkeit (28). — Wann ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterordnen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.

Nunmehr läßt uns der Apostel einen Blick in die ewige Vollendung tun. — **28:** *Ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα*] Wann aber einst Christo alles unterworfen ist, — *τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα*] dann wird auch der Sohn selbst, d. i. der menschgewordene Sohn, der Gottmensch, sich dem Vater, der ihm alles unterworfen hat, unterwerfen, d. h. wohl: er wird nicht bloß seine königliche Herrschaft, die er bislang als Erlöser an der Spitze der streitenden Kirche in Kampf und Sieg betätigt, für immer in die Hände des Vaters zurückgeben, da diese ihr Ziel (die Welterlösung) und danach ihr Ende erreicht hat (24), er wird nicht bloß die triumphierende Kirche mit der Gesamtheit aller erlösten Kreaturen dem Vater zuführen, sondern, insofern er das unzertrennliche Haupt der Kirche bleibt, mit derselben auch sich selbst dem Vater zu eigen geben,[3] so daß er nunmehr sein ewiges Königtum nicht mehr mittels seiner heiligsten Menschheit betätigt, sondern in der Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist vermittels seiner göttlichen Natur in der Glorie, die er beim Vater und mit ihm vor Grundlegung der Welt hatte.[4] — Dies wird er tun: *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*] damit, nachdem die ursprüngliche Gottesherrschaft wieder hergestellt ist, von nun an und in Ewigkeit der Vater in Einheit mit dem Sohne und dem Heiligen Geist alles in allen sei, d. h. ausschließlich und in vollkommenster Weise in allen herrsche und verherrlicht werde und ohne Vermittlung die einzige Quelle des Lebens, der Beseligung, der Verklärung für alle sei[5] und so die letzten Ziele der göttlichen Tätigkeit nach außen im ewigen Lobeshymnus und Siegesjubel sich vollenden.

Πᾶσιν kann als Maskulinum oder in Beziehung auf das Vorausgehende *τὰ πάντα* als Neutrum gefaßt werden. Aber auch in letzterem Falle sind die durch die siegreiche Herrschaft Christi erlösten Kreaturen zu verstehen. Die gebrauchte Phrase ist formelfest.[6] *Ὁ θεός* (der Ausdruck ist absichtlich gewählt) ist nicht der Vater, getrennt vom Sohne, sondern der Vater in der Einheit mit dem Sohn und dem Heiligen

[1] Est. — [2] Gal. 3, 11.
[3] Reischl: In einem ewigen, unermeßlichen Opfer des Lobes und Dankes.
[4] Joh. 17, 5. — Vgl. Reischl.
[5] Tunc Deus erit vita et salus et vita et gloria (Thom.); tunc nihil deerit satietati nostrorum desideriorum (Anselm.). Vgl. Apok. 22, 1 ff. Augustinus, De civitate Dei, 22, c. 30.
[6] Kol. 3, 11.

Geiste = der dreifaltige Gott. — Ἵνα ᾖ kann nur von der Hauptaussage ὑποταγήσεται, nicht vom Partizip ὑποτάξαντι abhängig sein.

Die Aussage: τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται ꝛc., macht, wie die Geschichte der Exegese lehrt, der Erklärung Schwierigkeit. Folgendes wird sich einigermaßen mit Sicherheit feststellen lassen. 1. Ὁ υἱός ist der menschgewordene Sohn; denn im ganzen Abschnitt ist vom Gottmenschen Christus die Rede. Also wird der Sohn, wie er als Gottmensch herrscht, auch als Gottmensch sich unterwerfen.[1] — 2. Ὑποταγήσεται ist wie im vorausgehenden so auch hier im buchstäblichen Sinne zu nehmen[2] = er wird sich unterordnen. — 3. Diese Unterwerfung betrifft nicht bloß die Zurückgabe der bisher an der Spitze der streitenden Kirche betätigten Herrschaft und die Übergabe der triumphierenden Kirche an den Vater, sondern auch den menschgewordenen Sohn selbst; denn abgesehen davon, daß dies durch αὐτὸς ὁ υἱός ausdrücklich hervorgehoben wird, bleibt Christus unzertrennlich das Haupt der Kirche und mit derselben unterwirft sich auch das Haupt. — 4. Diese Unterordnung kann nicht in dem Sinne gefaßt werden, als ob der Sohn während seiner messianischen Herrschaft dem Vater nicht unterworfen gewesen wäre; er übte ja auch diese seine Herrschaft nach dem Willen des Vaters und in Ausführung des Ratschlusses des Vaters aus (26). Der Apostel redet also von einer neuen Art der Unterwerfung und diese wird dahin verstanden werden können, daß der Sohn, in sein ursprüngliches Verhältnis zum Vater zurückgekehrt, seine Oberherrlichkeit über die erlösten Kreaturen nicht mehr mittels seiner heiligsten Menschheit, sondern in Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist unmittelbar vermittels seiner göttlichen Natur betätigt. Damit stimmt trefflich der beigesetzte Zweckssatz. — 5. Die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater bleibt gänzlich unberührt. Auch die Würde des Gottmenschen wird nicht beeinträchtigt. Der Sohn verliert von seiner Würde ebensowenig, als der Vater etwas verlor, als er dem Sohne die messianische Herrschaft übergab.

Die gegebene Erklärung[3] weicht im wesentlichen kaum von der gewöhnlichen Auffassung lateinischer Väter und späterer Exegeten ab, die Unterordnung des Sohnes werde ausschließlich von der menschlichen Natur Christi ausgesagt.[4] Freilich berücksichtigen sie hiebei das Subjekt der Aussage (αὐτὸς ὁ υἱός) zuwenig und sprechen sich meist über die Art und Weise der Unterordnung nicht näher aus. — Wenn andere die Unterwerfung des Sohnes vom bloßen Aufhören seines Mittleramtes[5] oder seines dreifachen messianischen Amtes[6] oder von der Übergabe seines mystischen Leibes[7] an den Vater erklären, so werden diese Deutungen dem Wortlaute der Stelle wenig gerecht; sie sind nicht unrichtig, besagen

[1] Meßmer.
[2] Estius: Subiectus erit re et confessione. Convenit enim hic locus cum illo superiore, ubi dixit, Christum traditurum regnum suum Deo et Patri.
[3] Vgl. Reischl, Weinhart, Schaefer (?).
[4] Augustinus (De Trin., 1, 8), Hier., Pf.-Hier., Est., Corn. a Lap., Just., Cornely u. a.
[5] A. Maier. — [6] Bisping.
[7] Gregor Naz. (Oratio, 30, 3), Theod., Herv. u. a.

aber zuwenig. Dasselbe gilt von der Erklärung, die die Aussage auf die göttliche Natur Christi bezieht und von der Kundgebung der vollen Übereinstimmung des Sohnes mit dem Vater faßt.[1] — Die von Origenes[2] aus den Schlußworten des Verses deduzierte *ἀποκατάστασις πάντων* widerspricht dem Zusammenhang wie der klaren übrigen Paulinischen Doktrin.[3]

IV. Weitere Gründe gegen die Leugnung der Auferstehung (29—32).

Nachträglich bringt der Apostel gegen die Auferstehungsleugnung noch zwei Beweise aus dem Leben, durch die er von einer neuen Seite ihre Absurdität aufzeigt. Es sind nicht logisch stringente, aber immerhin wirksame argumenta ad hominem.

1. Beweis: Die Taufe für die Toten (29). — Denn was (Törichtes) werden sonst jene tun, die sich taufen lassen für die Toten? Wenn die Toten überhaupt nicht auferweckt werden, wozu läßt man sich noch taufen für sie?

29: *Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν;*] Die Auferstehung von den Toten ist aus der Auferstehung Christi gewiß, sie gehört notwendig mit zur Vollendung des Erlösungswerkes, sie ist die gemeinsame große Hoffnung aller Christgläubigen,[4] die entscheidend ihr Wollen und Handeln beeinflußt. — Denn wenn es nicht so wäre, wenn es, wie etliche behaupten, keine Auferstehung gäbe, was Törichtes und Zweckloses werden dann jene tun, die sich für die Toten taufen lassen? — *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;*] Wenn Tote überhaupt nicht auferweckt werden, zu welchem Zwecke läßt man sich noch für dieselben taufen?

Ἐπεί begründet die im vorhergehenden Abschnitt ([12] 20—29) ausgeführten Hauptgedanken.[5] Diese sind also hier zu ergänzen. — Die Frage: *τί ποιήσουσιν* geht auf das Widersinnige, Zwecklose des *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* im angenommenen Falle.[6] Das Futurum wird als logisches Futurum zu nehmen sein, kann aber auch sententiöses Futurum sein und alle vorkommenden Fälle zusammenfassen.[7] — Ob *εἰ ὅλως* ꝛc. zum Vorausgehenden[8] oder zum Nachfolgenden zu ziehen ist, läßt sich schwer sagen. Doch wegen des Parallelismus ist letzteres wahrscheinlicher. — *Καί* (mit dem folgenden zu verbinden) ist unser „noch“.[9]

---

[1] Chrysostomus: Er zeigt, wie sehr der Sohn mit dem Vater eins und dieser der Urquell und der erste Grund alles Guten sei, der einen so mächtigen und Großes wirkenden Sohn gezeugt hat. Ambrst., Theoph. u. a.

[2] De princ., III, 5, 7; 6, 1. 2. — Neuestens auch wieder Lietzmann.

[3] Vgl. 1, 18. 2 Kor. 2, 15 f.; 4, 3. Röm. 2, 5—12. Phil. 1, 28 u. ö.

[4] Tertullian (De resurr., 1).

[5] Vgl. Winer[7], S. 262. Vulgata sinngemäß: Alioquin = sonst, wenn es nicht so wäre. — [6] Vgl. zum Ausdruck Act. 21, 13.

[7] Krüger, § 53, 7, 1. — [8] Vulgata — Bachmann. — [9] Grimm.

Die Phrase: *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* wird, wie auch früher[1] nicht selten, gegenwärtig fast allgemein[2] auf die stellvertretende Taufe bezogen, also = sich taufen lassen an Stelle, zum Besten der Toten. Danach wird die schwierige Stelle ungefähr folgendermaßen erklärt: Es war damals in Korinth (wenigstens vereinzelt) Gebrauch, daß Christen sich stellvertretend für noch ungetaufte, aber gläubige Verstorbene (man könne insbesondere an verstorbene Verwandte und Freunde denken) noch einmal die Taufe spenden ließen. Man tat dies in liebender Fürsorge für das ewige Heil der Verstorbenen und in der Überzeugung, daß die Verstorbenen durch die stellvertretende Taufe der Wirkungen des Sakramentes, so der Gemeinschaft mit Christus und der seligen Auferstehung teilhaftig würden. — Auf Grund dieser Tatsache argumentiere der Apostel und zeige, wie die Leugnung der Auferstehung diese Sitte, die der Liebe zu den Verstorbenen entsprungen und den Glauben an die Auferstehung zur notwendigen Voraussetzung habe, als zwecklos und töricht erscheinen lasse und in gleicher Weise die religiöse Überzeugung und die Pietät gegen die Verstorbenen verletze. — Angesichts der großen Zahl und zum Teil auch des Ansehens ihrer Vertreter ist es mißlich, diese Erklärung abzulehnen; doch geht es nicht an, über die nicht geringen Schwierigkeiten zu schweigen, die ihr entgegenstehen. Den Haupteinwand, Paulus könne doch nicht einen offenbar abergläubischen Gebrauch ohne weiteres als Argument gegen die Auferstehungsleugnung benutzt und ihn dadurch gebilligt haben, sucht man freilich mit folgendem zu entkräften: Paulus billige den Gebrauch nicht, wenn er ihn auch nicht ausdrücklich mißbillige, er argumentiere lediglich ex concesso; übrigens liege doch eine gewisse Mißbilligung im Gebrauch der 3. Person (statt der 1.) und im ganzen Tenor der aufgeworfenen Frage. Man mag sich damit allenfalls einverstanden erklären.[3] Unbedenklich und passend wäre an sich die Argumentation bei Richtigkeit der Annahme, die *οἱ βαπτιζόμενοι* seien die Leugner der Auferstehung und dem Apostel sei es nur darum zu tun gewesen, diese mit sich in Widerspruch zu setzen: Sie leugnen die Auferstehung und üben eine Sitte, die die Auferstehung zur Voraussetzung hat. Aber dies läßt sich nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit, geschweige mit Sicherheit aus dem Gebrauch der 3. Person erschließen, abgesehen davon, daß dieser Sinn schwerlich dem Zusammenhang entspricht.[4] — Aber es gibt noch andere Schwierigkeiten. Vor allem läßt der Wortlaut der Stelle vielleicht eine Einschränkung der stellvertretenden Taufe auf vereinzelte Fälle,

---

[1] Ambrosiaster, Gloss. ord., Herv., Thom.[2] u. a.

[2] Cornely, Schaefer, Pölzl (Der Weltapostel Paulus, S. 352), Corluy — Schmiedel, B. Weiß, Bousset, Lietzmann u. a.

[3] Wenn Cornely meint, die stellvertretende Taufe sei etwa als symbolische Handlung zu fassen, die bezeugen sollte, daß die Verstorbenen im Glauben an Christus geschieden und somit des Gebetes der Gläubigen würdig seien, so dürfte bei solcher Deutung die Kraft des Argumentes verlorengehen.

[4] Anders Ambrosiaster: Ostendit, non catholicos esse, qui pro mortuis baptizabantur. Ebenso Corluy (Spicilegium dogmatico-biblicum, I [1884], 315): Loquendi modus insinuat in illo errore non fuisse fideles corinthios. Aber das Beispiel der Ungläubigen müßte im höchsten Grade befremden.

aber wohl kaum eine örtliche Einschränkung auf Korinth zu. Andererseits aber fehlt in der apostolischen Zeit jede Spur, daß diese Sitte anderswo bestanden habe. Auch Tertullian[1] weiß von einem derartigen Gebrauch zu seiner Zeit nichts und lehnt diese Deutung der Stelle ab. Und auch später wird die Taufe für die Toten oder auch der Toten nur von häretischen Sekten berichtet, als Verdrehung der Paulinischen Stelle und als schauspielerischer Mißbrauch hingestellt.[2]

Wegen der entgegenstehenden Schwierigkeiten wird man der traditionellen Erklärung nur dann beipflichten, wenn eine andere Deutung unmöglich ist. Meines Erachtens ist dies nicht ganz der Fall. Es gibt Deutungen, die mir sowohl sprachlich zulässig als auch sachlich zutreffend erscheinen; allerdings darf man nicht behaupten, daß die Präposition *ὑπέρ* nur die Bedeutung „anstatt" haben könne, wohl aber sind die Ausdrücke *οἱ βαπτιζόμενοι* wie *νεκροί* im buchstäblichen, eigentlichen Sinne zu belassen. Der Sinn der Stelle kann folgender sein: Wenn es keine Auferstehung gibt, was Törichtes werden dann jene tun, die sich für die Toten taufen lassen = um einst den Toten zuzugehören.[3] Der Beisatz *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* wäre Ironie, der artikulierte Plural bezeichnet die Kategorie. Ohne Ironie: Was Törichtes werden jene tun, die sich da taufen lassen und trotz der Taufe einst zu den Toten (die nicht auferstehen) gehören werden. *Οἱ βαπτιζόμενοι* sind alle, die sich taufen lassen. 29b ist nachdrückliche Wiederholung der ersten Frage. Bei dieser Auffassung käme der volle Widerspruch zwischen dem christlichen Bewußtsein von der Wirkung der Taufe als der Pforte des Lebens einerseits und der Leugnung der Auferstehung und des ewigen Lebens andererseits zum stärksten Ausdruck. — Vielleicht dürfte auch folgende Auffassung nicht unmöglich sein: Wenn es keine Auferstehung gibt, was werden dann jene tun, die sich um der Verstorbenen willen, insofern diese auferstehen werden, taufen lassen, um nämlich mit ihnen vereint und ihres Auferstehungsloses teilhaftig zu werden, d. h. mit anderen Worten: die sich taufen lassen im Glauben an die Auferstehung der Toten.[4]

2. Argument: Die Mühen der Apostel (30—32). — 30. Wozu setzen dann auch wir uns stündlichen Gefahren aus? 31. Tag für Tag bin ich in Todesgefahr, so wahr ihr, meine Brüder, der Ruhmestitel seid, den ich in Christus Jesus unserm Herrn habe.

30: *Τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;*] Wenn es keine Auferstehung gäbe, wozu setzen sich dann auch Paulus und die übrigen

[1] Adv. Marc., V, 10; De resurr. 48.

[2] Vgl. Chrys. zu unserer Stelle; Epiphanius, Adv. haer., 26, 7.

[3] *Ὑπέρ* wird nicht selten zur Angabe des Beweggrundes und Zweckes gebraucht = für, halber, um — willen. Vgl. die Belege bei Passow. — Bachmann findet, indem er *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* mit *τί ποιήσουσιν* verbindet, den Sinn: Was werden sie für sich als die künftig Toten ausrichten.

[4] Vgl. Chrys., Theoph., Oekum. — Über andere unwahrscheinliche und unmögliche Deutungen vgl. Corluy, Rohr, Cornely.

apostolischen Arbeiter um Christus und des Evangeliums willen stündlichen Gefahren aus?[1] Es wäre dies völlig sinnlos und unbegreiflich. Nur die Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben gibt ihnen Kraft und Ausdauer.

31: *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω.*] Ja, Paulus versichert von sich noch mehr: er ist Tag für Tag in Todesgefahr und gefaßt und bereit, sein Leben hinzugeben.[2] — *νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, ἀδελφοί, ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*] Damit niemand glaube, er übertreibe, beschwört er das Gesagte bei dem Ruhmestitel,[3] den er als Vater der Gemeinde (4, 15) an den Brüdern in Korinth hat und den er sich erworben in der Gemeinschaft und in der Kraft unseres Herrn Christus Jesus, der seiner Arbeit so herrlichen Erfolg verlieh, d. h., er beruft sich auf sein in Christus Jesus erfolgreiches Wirken in Korinth, dessen er sich rühmen und das seine selbstlose Aufopferung und Todesbereitschaft, die er überall Tag für Tag betätigt, bezeugen kann.

V. 30. *Καί* führt ein neues Subjekt ein, dessen Verhalten im gegebenen Fall ebenso töricht und zwecklos wäre wie das der *βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*; kann aber auch eine zweite gleichartige Tatsache anreihen.

V. 31. *Νή*[4] ist Schwurpartikel. — *Ὑμετέραν* vertritt den Gen. object.[5] Der Zusatz *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* führt alle Ehre auf Christus zurück. — Warum beruft sich Paulus auf seine erfolgreiche Arbeit in Korinth als auf seinen Ruhmestitel? Er will damit wohl zugleich sagen, daß solche Arbeit der Grund seiner Freude, seiner Hoffnung sei: Sie ist ja gleichsam der Rechtstitel, auf den er sich am Tage der Widerkunft des Herrn wird berufen können und auf den hin er des ewigen Lohnes sicher ist.[6]

Ein konkretes Beispiel der Todesbereitschaft des Apostels (32 a). — Wenn ich nach Menschenweise in Ephesus einen Kampf mit wilden Tieren bestand, was wäre der Gewinn für mich?

---

[1] Vgl. 2 Kor. 11, 26. — Zu *κινδυνεύομεν* vgl. Luk. 8, 23. Act. 19, 27, zu *πᾶσαν ὥραν* Mark. 14, 37.

[2] 1 Röm. 8, 36. 2 Kor. 4, 11; 11, 23. — Thomas: In periculis mortis. Chrysostomus: Wie stirbt er denn täglich? Durch die Freudigkeit und Bereitwilligkeit dazu.

[3] Vgl. 9, 1 f. 1 Thess. 2, 19 f. — [4] Hap. leg.

[5] Corn. a Lap.: Per gloriationem, qua glorior de vobis quasi meis in Christo filiis tamquam apostolus et pater vester. Ebenso Est. Vgl. Röm. 11, 31; 15, 4. 2 Kor. 9, 3. — Schaefer denkt an den Ruhm der Korinther, der darin besteht, daß sie Christen sind, und der auch ihm zukommt, weil er sie für Christen gewonnen oder geistigerweise gezeugt hat. Dann müßte es im folgenden heißen: *ἣν καὶ ἐγὼ ἔχω.*

[6] Chrysostomus: Da er von vielen Gefahren gesprochen, so will er den Schein vermeiden, als beklage er sich deshalb; ich klage nicht, will er sagen, sondern freue mich vielmehr, daß ich für euch dieses leide.

32a: *Εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος;*] Paulus hatte einst um Christi und des Evangeliums willen einen Kampf mit wilden Tieren zu bestehen, d. i. mit Menschen, die in ihrer Feindseligkeit und Wut wie wilde Tiere nach seinem Blute lechzten. Wenn er diesen Kampf bestand nach Art eines natürlichen Menschen, dessen Blick nur auf das Diesseits gerichtet ist und der Auferstehung und ewiges Leben nicht kennt, nicht erhofft,[1] welches wäre dann der Gewinn, den er davon hat?[2] — Einen Gewinn, den größten Gewinn aber hat er, weil ihm hiezu die Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben Mut und Ausdauer gegeben.

Das stark betonte, verschieden gedeutete *κατὰ ἄνθρωπον* kann nach dem Zusammenhang kaum einen andern Sinn haben als: Nach Art eines natürlichen Menschen,[3] mit Ausschluß übernatürlicher Motive und Ziele. Die Bestimmung als Parenthese zu nehmen und *λέγω* zu ergänzen,[4] ist Willkür. — *Ἐθηριομάχησα*[5] wird meist wohl mit Recht im angegebenen metaphorischen Sinne[6] genommen,[7] und zwar von einem Kampfe, den Paulus im Anfange seiner ephesischen Tätigkeit mit feindseligen Juden zu bestehen hatte,[8] seltener im wörtlichen Sinne von einem Kampf mit wilden Tieren in der Arena des ephesischen Theaters.[9] Neuestens kommt Belser,[10] den Aorist auf ein einzelnes Ereignis deutend,[11] zum sicheren Ergebnis, daß *θηριομαχεῖν* im eigentlichen Sinne gebraucht und also der Apostel einmal den wilden Tieren vorgeworfen worden sei. Er versteht dies aber von einem tumultuarischen Verfahren des aufgehetzten Pöbels. Das Leben des Apostels sei damals nur durch Aquila und Priscilla gerettet worden.[12] Verhält es sich so (und ganz unmöglich scheint mir dies nicht zu sein), dann entfällt allerdings der Einwand, den man gegen die wörtliche Auffassung vom römischen Bürgerrecht des Apostels hergenommen hat: Paulus habe als römischer Bürger nicht ad bestias verurteilt werden können oder er hätte durch die Verurteilung sein Bürgerrecht verloren, während er es noch in Caesarea besaß.[13] Vielleicht kann man sich auch dagegen weder darauf berufen, daß Paulus in 2 Kor. 11, 23 ff., trotz der detaillierten Aufzählung von einem Kampfe mit wilden Tieren

---

[1] Tirinus: Humano solum studio, spe et fine temporali.
[2] Vgl. zum Ausdruck Jak. 2, 14.
[3] Vgl. zur Bedeutung der Phrase 3, 3; 9, 8. Röm. 3, 5. Gal. 3, 15.
[4] Vulgata. — Estius: Ut hominum more loquar.
[5] Hap. leg.
[6] Vgl. Tit. 1, 12. 2 Tim. 4, 17. Ignatius, Ad Smyrn., 4; Ad Rom., 5.
[7] Tertullian (De resurr. carnis, 48: Depugnavit ad bestias Ephesi, illas sc. bestias asiaticae pressurae), Pf.-Hier., Theoph., Thom., Est. — Bachmann, Lietzmann u. a.
[8] Act. 20, 19; 21, 27. — Act. 19, 24 ff. (Pf.-Hier., Theoph., Thom. u. a.) kann nicht gemeint sein, da Paulus an diesem Ereignis nicht unmittelbar beteiligt war und unser Brief früher abgefaßt wurde.
[9] Ambrst., Theod., Corn. a Lap. u. a.
[10] Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, S. 105.
[11] So faßt er auch Ignatius, Ad Rom., 5. — [12] Röm. 16, 4.
[13] Act. 25, 11.

nichts sage, noch auf das Schweigen der Apostelgeschichte. Aber sehr zweifelhaft bleibt diese Erklärung doch angesichts der Tatsache, daß die ganze Tradition von einem solchen Kampfe nichts weiß.[1] Auch muß der Aorist keineswegs auf ein vereinzeltes Ereignis gehen, er kann ganz wohl lediglich ein in der Vergangenheit vorgefallenes Geschehnis erzählen. Es wird demnach wohl bei der metaphorischen Deutung des Ausdruckes sein Verbleiben haben. — Daß Paulus den berichteten Vorgang bei den Korinthern als bekannt voraussetzt, wie häufig behauptet wird, ist aus dem Wortlaute nicht notwendig zu erschließen; daß sie ihn verstehen werden, nimmt er freilich an.

Die rechte Lebensweisheit bei Leugnung der Auferstehung (32b). — Wenn die Toten nicht auferweckt werden, dann „laßt uns essen und trinken, denn morgen sterben wir ja".

32b: *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*] Wenn Tote nicht auferweckt werden, wenn mit dem Tod und Grabe das Leben für immer endet, dann ist alles höhere sittliche Streben zwecklos und töricht, dann ist die sorglose volle Ausnutzung der Gegenwart die rechte Lebensweisheit, dann haben jene recht, die da sagen: — *Φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν*] Laßt uns (heute) essen und trinken, denn morgen sterben wir. — Der Apostel zieht hier (nicht ohne Ironie) die letzte Konsequenz aus der Leugnung der Auferstehung. Die Lebensparole, die er vorführt, ist aus Is. 23, 13 genommen; damit setzten sich einst die Einwohner von Jerusalem über die drohende Weissagung des Propheten hinweg.[2]

Nicht wenige Erklärer ziehen den Bedingungssatz: *εἰ νεκροί* ꝛc. zum Vorausgehenden,[3] was zutreffend wäre, wenn *κατὰ ἄνθρωπον* parenthetisch genommen werden könnte. — *Αὔριον* steht konkret für: in kurzer Zeit.

V. Warnung und Mahnung (33. 34). — 33. Täuschet euch nicht! Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten. 34. Werdet (wieder) nüchtern, wie es sich gehört, und sündiget nicht; denn einige (unter euch) sind in Unkenntnis Gottes befangen. Zur Beschämung sage ich es euch.

33: *Μὴ πλανᾶσθε*] Mögen sich die Korinther nicht täuschen[4] über die Gefahr, in der sie schweben; — *φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί*] schlechter Verkehr[5] verdirbt gute Sitten, d. h., der

[1] Die diesbezügliche Legende bei Nikephorus Kall. (Hist. Eccl., 2, 25) knüpft wohl an unsere Stelle an.
[2] Vgl. auch Sap. 2, 1—20. — Horatius, Carm., I, 4; II, 3; IV, 7.
[3] Ambrst., Pf.-Hier., Est. u. a. — Vulgata.
[4] Vulgata ungenau: Nolite seduci.
[5] Vulgata sinngemäß: Colloquia mala. Vgl. Luk. 24, 14 f. Act. 20, 11.

Verkehr mit den Leugnern der Auferstehung wird seine schlimmen Folgen für ihr sittliches Verhalten haben.

Φθείρουσιν 2c. ist ein zum Sprichwort gewordener Ausspruch des Lustspieldichters Menander (342—391).[1]

34: *Ἐκνήψατε δικαίως*[2] *καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*] Mögen sie sich wieder zur rechten geistigen Nüchternheit, zur Nüchternheit, wie es sich gehört, erheben, soweit sie sich etwa schon durch die Auferstehungsleugner die Klarheit des Geistes haben trüben lassen,[3] und mögen sie sich nicht durch Zweifel an die Allmacht Gottes versündigen.[4] — Solche Mahnung ist wohl am Platze, *ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινὲς ἔχουσιν*] denn es gibt Leute unter ihnen, die trotz vermeintlicher Weisheit in Unkenntnis Gottes,[5] in Unkenntnis seines Wesens befangen sind und in dieser Unkenntnis die Auferstehung leugnen und dadurch sündigen, — *πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ*] zur Beschämung[6] redet er (so) zu ihnen; es gereicht ja der ganzen Gemeinde zur Schande, daß es solche Leute in ihrer Mitte gibt.

Der Imperativ Aorist *ἐκνήψατε*[7] geht auf einen einmaligen raschen Akt, das Präsens *ἁμαρτάνετε* auf fortdauernde Enthaltung. — Die Aussage: *ἀγνωσίαν θεοῦ*[8] *τινὲς ἔχουσιν* wird den Leugnern der Auferstehung gelten (12), nicht den Heiden; für diese wäre die Bezeichnung *τινές* zu schwach.

Die Erklärer pflegen an dieser Stelle die Frage zu erörtern, ob Paulus in 29—32 nicht zuviel behaupte, da ja die hier aus der Leugnung der Auferstehung gezogenen Konsequenzen bei bloßer Annahme der Unsterblichkeit der Seele hinfällig seien? Thomas antwortet darauf (zu 19): Si resurrectio corporis negatur, non facile, immo difficile est, sustinere immortalitatem animae; constat enim quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem ab eo contra suam naturam et per accidens.[9] Paulus selbst aber erklärt (18): Ohne Auferstehung des Leibes ist das Fortleben der Seele nach dem Tode ewige Verdammnis. Denn wenn es keine Auferstehung gibt, dann ist auch Christus nicht auferstanden; ist Christus nicht auferstanden, dann ist er nicht unser Erlöser, wir sind noch in unseren Sünden und die Entschlafenen sind der ewigen Verdammnis verfallen.

---

[1] Meineke, Fragm. com. gr., 75. Nach Sokrates (Hist. Eccl., 3, 6) stammen die Worte aus Euripides.

[2] Vulgata: Evigilate iusti. (Thomas erklärt: Vos, qui reputamini iusti.)

[3] Chrysostomus: Er spricht wie zu Berauschten.

[4] Chrysostomus: An der Auferstehung zweifeln, heißt zweifeln an der unüberwindlichen und allmächtigen Kraft Gottes. Vgl. Matth. 22, 29.

[5] Thomas: Non rectam fidem habentes.

[6] Vgl. zum Ausdruck 4, 14; 6, 5.

[7] Vgl. Joel 1, 5. 1 Thess. 5, 6. — Die Aufforderung *ἐκνήψατε δικαίως* richtet sich nach Bachmann gegen den Einwand, der Auferstehungsglaube sei Schwärmerei.

[8] 1 Petr. 2, 15. — [9] Vgl. Catech. rom., I, a. 11, n. 6 ff.

B. Die Art und Weise der Auferstehung. Schluß (35—58).

Inhalt: Thema (35); Auferstehungsanalogien aus der Natur (36—41); die Eigenschaften des Auferstehungsleibes (42—44a); Wirklichkeit und Notwendigkeit des geistigen Auferstehungsleibes (44b—49); das Geheimnis der Umwandlung des irdischen Leibes (50—53); triumphierender Abschluß (54—56); Dankesjubel (57); Schlußermahnung (58).

I. Thema (35). — Aber man wird sagen: Wie werden die Toten erweckt? Mit was für einem Leibe kommen sie?

35: Mit der dialektischen Formel: *Ἀλλ' ἐρεῖ τις*] Aber man wird sagen, wird ein wirklicher oder möglicher Einwand der Auferstehungsleugner gegen die Erörterungen des Apostels eingeführt. — Der Einwand lautet: *πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί;*] Wie werden die Toten erweckt? d. h., wie soll man sich die Auferstehung der Toten vorstellen, wie geht es zu bei der Auferstehung? — *ποίῳ δὲ*[1] *σώματι ἔρχονται;*] In Sonderheit aber, von welcher Beschaffenheit ist der Leib, mit dem sie bei der Auferstehung herbeikommen? Die Auferstehung ist ja ohne Leib nicht denkbar und der gegenwärtige Leib ist verwest.

Πῶς fragt direkt nach der Art und Weise[2] der Auferstehung, indirekt aber auch nach ihrer Möglichkeit, die bezweifelt wurde.[3] Die zweite mit *δέ* angereihte Frage wiederholt einen Hauptpunkt aus der ersten. Die beiden Fragen sind nicht zu trennen, wie sie der Apostel auch zusammen beantwortet. — *Ἔρχονται* = sie kommen herbei,[4] oder auch = sie gehen aus dem Grabe hervor. Das Präsens vergegenwärtigt lebhaft das Zukünftige.[5]

II. Auferstehungsanalogien aus der Natur (36—41). — 1. Aus dem Pflanzenreich (36—38). — 36. Du Tor, was du säest, wird nicht lebendig gemacht, wenn es nicht zuvor abstirbt. 37. Und was du säest, nicht den Leib, der da werden wird, säest du, sondern ein nacktes Korn, zum Beispiel von Weizen oder von irgendeiner der übrigen Samenarten. 38. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er es gewollt hat, und zwar jeder der Samenarten einen eigenen Leib.

Vom Tode zum Leben. — **36:** An der Spitze der Antwort apostrophiert der Apostel den Fragesteller (35) als *Ἄφρων*] nennt ihn einen Toren, d. h., er bezeichnet die gestellte Frage als Torheit, als unverstandene, nachgesprochene Phrase. — Sodann erinnert er ihn

---

[1] Vulgata: Qualive.
[2] Vgl. 3, 10. Joh. 9, 15. 21. — Estius: Quis modus erit resurrectionis.
[3] Estius: Familiare est haereticis ac ceteris infidelibus, rem negare, cuius modum non intellegunt.
[4] 1 Thess. 4, 16 f.
[5] Vulgata nicht unrichtig: Venient (Ambrosiaster: Veniunt).

daran, wie er selbst durch eigene Erfahrung einen der Auferstehung analogen Prozeß auch in der Natur beobachten könne:[1] *σὺ ὃ σπείρεις οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ*] Dasselbe Samenkorn, das seine Hand ausstreut und das im Schoße der Erde absterbt = sich zersetzt, verwest, es keimt und sproßt und wächst empor zu seiner Zeit; ja, es kommt nicht zum neuen Leben, es kann gleichsam keine Auferstehung feiern, wenn es nicht zuvor abgestorben ist.[2] — Das Sterben des Samenkorns ist also so wenig ein Hindernis für seine Wiederbelebung, daß es vielmehr Voraussetzung derselben und Vorbereitung auf dieselbe ist.[3]

Ἄφρων[4] wird teils als Nominativ (statt des Vokativs), teils als Ausruf gedacht.[5] — Das passive *ζωοποιεῖται* geht auf die göttliche Kraft (38), die vermittels der causae secundariae dem absterbenden Samenkorn neues Leben gibt. — Die Wahl der Ausdrücke *ζωοποιεῖται, ἀποθάνῃ* und *σῶμα* legt die Anwendung der Analogie auf den menschlichen Leib nahe.[6]

Das Samenkorn und der Pflanzenleib. — **37:** *καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις*] Ferner gibt der Apostel dem Fragesteller zu bedenken: Mit dem, was er säet, säet er nicht schon den Leib, der da werden soll, d. h., er säet nicht schon den vollendeten Pflanzenorganismus, der sich in Zukunft in Halm und Ähre entfalten wird,[7] — *ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν*] vielmehr säet er ein armseliges, nacktes, bloßes Korn, etwa[8] vom Weizen oder von einer der übrigen Samenarten. — Also ist die künftige Pflanzengestalt keineswegs die bloße Wiederbelebung des gesäeten Samenkorns, vielmehr trotz wesentlicher Identität[9] andersartig, vollkommener.[10]

---

[1] Chrysostomus: Du hast selbst den Beweis von dem, was du täglich selbst tust, und du zweifelst noch.

[2] Joh. 12, 24. Klem. Rom., Ad Cor., 24.

[3] Corn. a Lap.: Tangit hic apostolus radicem ulceris et causam erroris; sc. nonnuli desperabant et negabant corporum resurrectionem, quia videbant ea in terra putrefieri, quasi incredibile et impossibile esset, putrida corpora reformari et resuscitari.

[4] Vgl. zum Ausdruck Röm. 2, 20. 2 Kor. 11, 16.

[5] Vgl. Luk. 12, 20. Act. 13, 10. Winer, S. 172.

[6] Chrys.

[7] Chrysostomus: Nicht eine vollkommene Ähre, nicht frischen Weizen ... Es ist noch nicht der künftige Körper, noch nicht so eingehüllt, noch nicht mit Halm und Ähre versehen.

[8] Vgl. zu *εἰ τύχοι* 14, 10.

[9] Chrysostomus: Nicht ein anderes Wesen wird gesäet und ein anderes lebt auf, sondern ein und dasselbe Wesen, aber in besserer Gestalt.

[10] Tertullian (De resurr. carn., 52): Seritur solummodo granum sine folliculi veste, sine fundamento spicae, sine munimento aristae, sine superbia culmi; exurgit autem copia foeneratum, compagine aedificatum, ordine structum, cultu munitum et usquequa vestitum. Haec sunt ei corpus a Deo aliud, in quod non abolitione sed ampliatione mutatur.

Ὃ σπείρεις vertritt den absoluten Nominativ[1] — was das betrifft, was du säest. Die Konstruktion erhöht die Aufmerksamkeit. — Zu *λοιπῶν* ergänze *σπερμάτων* (38).

Der Pflanzenleib und seine Mannigfaltigkeit Gottes Werk. — **38:** *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα, καθὼς ἠθέλησεν*][2] Endlich ist wohl zu beachten, wie im vorgeführten Naturprozeß Gottes allmächtiger Wille, dem nichts unmöglich ist, wirksam ist. Gott ist es, der dem gesäeten Samenkorn einen Leib gibt, wie er es bei der Schöpfung gewollt,[3] indem er nämlich das Gesetz der Entwicklung in jede Samenart hineingelegt hat, — *καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα*] und zwar gibt er den verschiedenen Samenkörnern weder einen beliebigen noch ein und denselben Leib, sondern jedem einzelnen Samenkorn den ihm je nach seiner Art zugehörigen, eigentümlichen, entsprechenden Leib.[4] — So entfaltet sich das Korn je nach seiner Art in reicher Mannigfaltigkeit.

Die spezielle Anwendung der in 36—38 vorgeführten Naturvorgänge auf den Auferstehungsleib, die der Apostel vor Augen hat, aber dem Leser überläßt,[5] dürfte folgende sein: 1. Die Verwesung des menschlichen Leibes ist für die göttliche Allmacht kein Hindernis seiner Wiederbelebung. Weiter wird das Analogon in 36 nicht zu urgieren und auszudehnen sein. Das Samenkorn ist ja keineswegs in allen Einzelheiten ohne Unstimmigkeiten ein Gleichbild des menschlichen Leibes.[6] Höchstens könnte etwa noch gesagt werden, daß die Verwesung des gegenwärtigen Leibes nichts Unzutreffendes sei, wenn der Auferstehungsleib sich entfalten soll. — 2. Der Auferstehungsleib ist trotz seiner wesentlichen Identität[7] in seinen Qualitäten ein anderer, ein ungleich vollkommenerer, als der verwesliche Leib.[8] — 3. Gottes Allmacht und Gerechtigkeit wird den Auferstehungsleib individuell verschieden in großer Mannigfaltigkeit gestalten, so daß jeder einzelne seinen Leib erhält, d. i. im wesentlichen denselben Leib, der jetzt mit seiner Seele eine individuell-substantielle Einheit ausmacht,[9] und wohl auch den Leib, der jedem nach seinen Verdiensten gebührt.[10]

---

[1] Vgl. Matth. 7, 24. Luk. 21, 6.

[2] Vulgata ungenau: Vult.

[3] Gen. 1, 11. — Anders Estius: Praeteriti temporis verbo significatur aeterna et immutabilis Dei de unaquaque re dispositio.

[4] Thomas: Puta ex semine olivae generatur oliva, ex semine tritici triticum.

[5] Doch vgl. 42 ff.

[6] Z. B. kann Paulus nicht sagen wollen, der menschliche Leib müsse verwesen, um einst aufzuerstehen.

[7] Vgl. hierüber Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie, X, 2, S. 853 ff. Jungmann, De novissimis², p. 241 ff.

[8] Es ist nur von der glorreichen Auferstehung der Gerechten die Rede.

[9] Vgl. Heinrich-Gutberlet, a. a. O. S. 867, Anm. Pseudo-Hieronymus: Attende, quia proprium corpus dixerit (38), non alienum.

[10] Thomas: In resurrectione erit alia qualitas corporis resurgentis, quae tamen proportionabitur meritis morientis. Ebenso Est. u. a.

2. Die irdischen Lebewesen und die Himmelskörper (39—41). — 39. Nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes ist das der Menschen, ein anderes Fleisch ist das der Vierfüßler, ein anderes das der Vögel, ein anderes das der Fische. 40. Und es gibt himmlische Körper und irdische Körper. Aber eine andersartige ist die Herrlichkeit der himmlischen, eine andersartige die der irdischen. 41. Anders ist der Glanz der Sonne, anders der Glanz des Mondes und anders der Glanz der Sterne. Ja, ein Stern ist vom andern an Glanz verschieden.

Das Gesetz der Mannigfaltigkeit in den Werken Gottes, das in 38 im Bereiche der Pflanzenwelt aufgezeigt wurde, wird durch weitere Beispiele aus dem Gebiete der irdischen Lebewesen und der Himmelskörper näher erläutert.

Verschiedene Leiblichkeit der Lebewesen. — **39:** *Οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ*] Nicht jede Leiblichkeit der irdischen Lebewesen ist ihrer Beschaffenheit nach[1] die gleiche Leiblichkeit; — *ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων*] vielmehr haben die Menschen eine andere Leiblichkeit, eine andere wiederum die vierfüßigen Tiere, eine andere ist ferner die Leiblichkeit der Vögel, eine andere die der Fische.

Σάρξ bedeutet hier nach dem Zusammenhang die Leiblichkeit (*σῶμα*) oder den animalischen Organismus. — *Κτήνη*[2] eigentlich = das Rindvieh, hier augenscheinlich = die vierfüßigen Tiere.[3]

Himmlische und irdische Körper. — **40:** *Καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια*] Ferner gibt es himmlische und irdische Körper, — *ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων*] aber wie verschieden stellt sich dem Auge einerseits der Glanz dar, in dem die Himmelskörper strahlen, und andererseits die Herrlichkeit der irdischen Körper.

Die *σώματα ἐπουράνια* sind wegen 41 sicher (in populärer Ausdrucksweise) die Himmelskörper: Sonne, Mond und Sterne.[4] — Nicht mit Sicherheit läßt sich der Umfang der *σώματα ἐπίγεια* bestimmen. Menschliche und tierische Leiber (39) werden wohl ebensowenig ausschließlich zu verstehen sein als die leblosen Gebilde, z. B. Berge, Gewässer, Steine.[5] —

[1] Thomas: Secundum formam. — [2] Hap. leg.

[3] Zur Aufzählung der Lebewesen vgl. Gen. 1, 26. Ps. 8, 8.

[4] Estius: Quae in coelo sunt, ut sol, luna, stellae. — Den Ausdruck auf die Leiber der Engel zu beziehen (B. Weiß u. a.) ist wegen 41 unmöglich, abgesehen davon, daß die Engel keinen Leib haben. Vgl. dagegen Bachmann. Auch die Ansicht, Paulus denke sich die Himmelskörper als belebte Wesen (Bousset, Lietzmann u. a.), ist Willkür, da *σῶμα* auch leblose Wesen, Stoffe und Dinge bezeichnen kann. Vgl. Passow.

[5] Estius: Arbores ac cetera vegetabilia terrae infixa. Thomas: Ignis, aqua etc. Bern. a Pic.: Gemmae, lapides pretiosi et metalla.

Δόξα[1] ist bei den Himmelskörpern = der Lichtglanz, bei den irdischen Körpern = das äußere Ansehen, Schönheit und Schmuck der Gestalt;[2] auf diesen Unterschied geht ἑτέρα

Die Verschiedenheit der Himmelskörper unter sich. — Die Himmelskörper zeigen auch unter sich Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit: **41:** Ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων] Anders ist der Sonne Glanz, anders das Licht des Mondes, anders das Strahlen der Gestirne. — Aber auch das Strahlen der einzelnen Sterne ist verschieden: ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ] denn ein Stern unterscheidet sich an Glanz vom andern.

Worauf zielt Paulus mit seinen Ausführungen in 39—41? Die patristischen und älteren Erklärer halten meist daran fest, daß der Apostel hier (namentlich in 41) in näherer Ausführung von 38b durch Vergleiche aus der Natur die Mannigfaltigkeit des Auferstehungsleibes, bzw. die verschiedenen den Verdiensten entsprechenden Herrlichkeitsgrade der auferstandenen Gerechten verdeutliche.[3] — Weitere Deutungen der einzelnen Züge sind aber teils unrichtig und willkürlich,[4] teils werden sie nur als Akkommodation gelten können.[5] — Neuere Erklärer vertreten dagegen gern die Meinung, der Apostel wolle in diesem Abschnitte durch den Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der körperlichen Existenzen lediglich die Möglichkeit der qualitativen Verschiedenheit des Auferstehungsleibes aufzeigen und begreiflich machen.[6] Aber der Schluß von der Mannigfaltigkeit der körperlichen Existenzen und namentlich von der Verschiedenheit des Glanzes der

---

[1] Vulgata: Gloria. (Aber in 41 claritas.)

[2] Vgl. hiezu: Ecclesiasticus, c. 43.

[3] Chrysostomus: Hier zeigt er, daß nicht alle in derselben Herrlichkeit auferstehen werden. Augustinus (Ad Consent., Epist. 205, 7): In his omnibus iste sensus est: Si genera carnis, cum sint omnia mortalia, differunt tamen inter se pro diversitatibus animantium; et si corpora, cum sint omnia visibilia, differunt tamen pro diversitatibus locorum, unde alia est caelestium gloria, alia terrestrium; et si in locis sublimioribus, cum sint cuncta caelestia, differunt etiam ipsa claritatibus luminum, non mirum est, quod in resurrectione mortuorum, distabit gloria meritorum. Ebenso Ambrst., Theod., P. Lomb., Est., Corn. a Lap., Corluy, Cornely u. a.

[4] Wenn z. B. Chrys. die irdischen Leiber (40) auf die Sünder oder wenn Tertullian (De resurr. carn., 53) das Fleisch der Menschen auf den künftigen Leib der Diener Gottes, das Fleisch der Tiere auf den Leib der Heiden, das Fleisch der Vögel auf die Märtyrer, das Fleisch der Fische auf jene deutet, die bloß die Wassertaufe empfangen haben.

[5] Z. B. Thomas (zu 41): Potest intellegi per solem Christus, per lunam beata virgo, per stellas ceteri sancti. Anselmus: Aliter ibi lucebit virginitas, aliter castitas coniugalis, aliter viduitas . . . alius electorum est alio fortior, alius alio sapientior, alius alio iustior, alius alio sanctior. — Dagegen Estius: Quamquam forte nihil horum specialiter intendit apostolus, sed tantum in genere magnam in electorum corporibus futuram gloriae diversitatem.

[6] Thomas: Sicut in rebus inveniuntur diversae qualitates corporum, ita erit diversa qualitas resurgentium a qualitate morientium. Vgl. auch Bisping, Schaefer, Niglutsch — B. Weiß und viele akatholische Erklärer.

Himmelskörper (41) auf die vom gegenwärtigen Leibe verschiedene Qualität des Auferstehungsleibes scheint mir nicht sehr nahezuliegen; und wenn man sich auf den Zusammenhang mit dem unmittelbar Folgenden beruft, so muß sich 42 keineswegs notwendig an das unmittelbar Vorausgehende anschließen.

III. Die Eigenschaften des Auferstehungsleibes (42—44a). — 42. So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Toten. Gesäet wird in Vergänglichkeit, auferweckt in Unvergänglichkeit. 43. Gesäet wird in Unehre, auferweckt in Herrlichkeit. Gesäet wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft. 44a. Gesäet wird ein seelischer Leib, auferweckt ein geistiger Leib.

Mit der Bemerkung: **42a:** *Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*] So wird es sich auch mit der Auferstehung der Toten verhalten, leitet der Apostel die direkte Anwendung des in 37—38a vorgeführten Vergleiches vom Samenkorn und dem Pflanzenleib auf die Auferstehung ein, mit anderen Worten: mit dieser Erklärung führt er die positive Antwort auf die Frage: *ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται* (35b) ein.

Die Anwendung geht, wie aus dem Folgenden erhellt, ausschließlich auf alle den glorreich Auferstehenden gemeinsamen Qualitäten.[1] Der Gedanke von der Mannigfaltigkeit des Auferstehungsleibes (38b—41) wird weiter nicht mehr berücksichtigt. V. 42a schließt also unmittelbar an 38a an.

Im wirksamen Gegensatz zum Zustande des gegenwärtigen Leibes werden in triumphierender Gewißheit vier Eigenschaften des Auferstehungsleibes genannt. — **42b**: 1. *Σπείρεται ἐν φθορᾷ*] Gesäet = begraben wird ein Leib in Vergänglichkeit, d. i. ein Leib, der seiner Natur nach der Vergänglichkeit unterworfen ist,[2] der seine Vergänglichkeit schon im Leben in tausend Spuren aufzeigt und der nach dem Tode der Verwesung anheimfällt, — *ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ*] auferweckt wird ein Leib in Unvergänglichkeit, d. h. ein Leib, der seinem Wesen nach unvergänglich ist, der weder der Zerstörung und Verwesung noch der Abnahme der Kräfte, der Krankheit, dem Tode unterworfen ist.[3] Der hl. Thomas nennt diese Eigenschaft des Auferstehungsleibes die impassibilitas.

Zu *σπείρεται*, welcher Ausdruck sicher auf den Tod, das Begräbnis und die Verwesung geht (36), wird man *σῶμα* ergänzen können (44), obwohl eine Ergänzung kaum nötig erscheint, — *ἐν φθορᾷ*[4] sc. *ὄν*

[1] Augustinus (a. a. O.): Venit ad illud, quod communiter habet omnis caro, quae resurget ad vitam aeternam.
[2] Thomas: Secundum suam proprietatem est corruptioni subiectum.
[3] Thomas: Dicitur hic incorruptio ad excludendam tam mortem quam quamlibet noxiam passionem sive ab interiori sive ab exteriori.
[4] Vgl. zum Ausdruck Röm. 8, 21. Kol. 2, 22.

(= φθαρτόν 53) beschreibt nicht nur den Zustand beim Tode und Begräbnis, sondern auch die Beschaffenheit während des Lebens. — Zu ἐγείρεται ergänze: durch Gottes Macht; ἐν ἀφθαρσίᾳ[1] = ἄφθαρτον (52).

43a: 2. σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ] gesäet wird ein Leib in Unehre, d. i. ein Leib, dem, obgleich er ein Meisterwerk der göttlichen Allmacht und Weisheit ist, recht demütigende Funktionen, wie z. B. die Funktionen des vegetabilischen Lebens zugewiesen sind, der mancherlei Elend im Leben unterworfen ist,[2] und dessen Armseligkeit in der Verwesung vollends zur Erscheinung kommt.[3] — ἐγείρεται ἐν δόξῃ] auferweckt wird ein Leib in Herrlichkeit, d. h. ein Leib, an dem sich die himmlische Herrlichkeit des ewigen Lebens offenbart.[4] — Thomas nennt diese Eigenschaft des Auferstehungsleibes die claritas.

43b: 3. σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ] Gesäet wird ein Leib in Kraftlosigkeit, d. i. ein Leib, der im Leben mit Schwächen aller Art, z. B. Schwerfälligkeit und Trägheit der Glieder, Unvollkommenheit der Sinne, behaftet ist[5] und im Tode absoluter Ohnmacht anheimfällt, — ἐγείρεται ἐν δυνάμει] auferweckt wird ein Leib in unbegrenzter Kraftfülle,[6] in der er ein vollkommenes Werkzeug der Seele sein wird. — Thomas nennt diese Eigenschaft die agilitas.

4. Die bisher vorgeführten Gegensätze werden in einem vierten Gegensatz auf ihren tiefsten Grund zurückgeführt und also in einem Gesamtausdruck zusammengefaßt:[7] **44a:** σπείρεται σῶμα ψυχικόν] Gesäet wird ein psychischer (seelischer) Leib, d. i. der von der Psyche, dem Prinzipe des natürlich-vegetativen und sensitiven Lebens belebt wird und andererseits der Psyche angepaßt ist und ihr als Organ dient; ein Leib, der (gleich dem Leibe der Tiere) Speise und Trank und andere animalische Funktionen nötig hat und in seiner massigen Stofflichkeit[8] der höheren geistigen Tätigkeit der Seele so vielfach eine hindernde Schranke ist.[9] — ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν] Auferweckt

---

[1] Vgl. Röm. 2, 7. Sap. 2, 23; 6, 19 f.

[2] Estius: Moritur corpus multis ante mortem miseriis et foeditatibus abnoxium. Vgl. 12, 23. Phil. 3, 21.

[3] Chrysostomus: Was ist schauerlicher anzusehen als eine in Verwesung übergegangene Leiche? Doch ist die ausschließliche Beziehung auf die foeditas cadaveris (so auch Ambrst., Corn. a Lap. u. a.) zu enge.

[4] Dan. 12, 13. Matth. 13, 43. Catech. Rom. (zu 11. Art. des Symb.): Claritas haec est fulgur quidam ex summa animae felicitate ad corpus redundans.

[5] Thomas: Quod ante mortem est infirmum et tardum et ab anima non facile mobile. — [6] Vgl. Is. 40, 31. Phil. 3, 21.

[7] Ambrst., Just., Cornely u. a. — Andere (z. B. Est., Corn. a Lap., Bisping) fassen die Geistigkeit als vierte selbständige Eigenschaft (subtilitas). Thomas drückt sich verschieden aus. Z. B. im Kommentar sagt er: Est dicendum, quod ad dotem subtilitatis pertinet, quod hic apostolus tangit. Dagegen in der Summa theol. (Suppl., qu. 83, a. 1): prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi: et propter hoc apostolus in spiritualitate tetigit donum subtilitatis. — Die subtilitas ist nach Thomas mit der penetrabilitas nicht identisch. Vgl. Suppl., qu. 83, a. 2.

[8] Vgl. 50 (Fleisch und Blut). — [9] Sap. 9, 15.

wird ein geistiger Leib, d. i., der ausschließlich von dem nunmehr zur übernatürlichen Glorie erhobenen, verklärten und beseligten Geist belebt und bewegt wird,[1] diesem angepaßt und verähnlicht ist, ihm als Organ dient; ein Leib, dem die uns mit den Tieren gemeinsamen Zustände und Tätigkeiten nicht mehr eignen, so daß er dem Geist und seinen Operationen ohne Hindernis dienen kann.[2]

Die hier vorgetragene Unterscheidung zwischen psychischem und geistigem Leibe vertritt auch im wesentlichen die Mehrzahl der lateinischen Erklärer. Doch betonen sie einseitig als unterscheidendes Merkmal die Notwendigkeit, bzw. den Wegfall der materiellen Ernährung.[3] — Die wesentliche Identität des gegenwärtigen und des Auferstehungsleibes wird durch diese Unterscheidung nicht berührt. — Die Auffassung, in der ältere und neuere Häretiker von einer Umwandlung der körperlichen Existenz in eine geistige oder von einem himmlischen, ätherischen oder siderischen Leib reden,[4] hebt den Begriff der Auferstehung auf.[5]

IV. Die Wirklichkeit und Notwendigkeit des geistigen Auferstehungsleibes (44b—49). 44b. Wenn es einen seelischen Leib gibt, so gibt es auch einen geistigen. 45. So steht es auch geschrieben: Es ward der erste Mensch Adam zur lebendigen Seele; der letzte Adam ward zum lebendigmachenden Geist. 46. Aber nicht ist zuerst das Geistige, sondern das Seelische, dann das Geistige. 47. Der erste Mensch stammt von der Erde und ist irdisch, der zweite Mensch stammt vom Himmel. 48. Wie der irdische ist, so sind auch die irdischen, und wie der himmlische ist, so sind auch die himmlischen. 49. Und wie wir das Bild des irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen.

In 44a hatte der Apostel durch die Unterscheidung des gegenwärtigen psychischen Leibes und des geistigen Auferstehungsleibes einen neuen Gedanken ausgesprochen, den er nunmehr eingehend erörtert und begründet.

Er beginnt mit der thematischen Aufstellung: **44b:** *Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*] Gibt es für das irdisch-natürliche Leben einen psychischen (seelischen) Leib, d. i. einen Leib, den die natürliche Psyche belebt und bewegt und der der Psyche als Organ angepaßt ist (und das ist eine unleugbare Tatsache der Erfahrung), dann gibt es auch nach der Auferstehung für das himmlisch-

[1] über *ψυχή* und *πνεῦμα* vgl. zu 1 Thess. 5, 23.
[2] Thomas: Cessabunt operationes animales ... corpus absque aliquo impedimento et fatigatione incessanter serviet animae ad spirituales operationes.
[3] Ambrst., Herv., P. Lomb., Est. u. a. — [4] Vgl. Heinrici.
[5] Vgl. Heinrich-Gutberlet, a. a. O. S. 897 f.

verklärte Leben einen geistigen Leib, d. h. einen Leib, den der glorifizierte Geist belebt und der dem Geist als vollkommen entsprechendes Organ dient; denn in der Vollendung des ewigen Lebens kann es ja keinen Zwiespalt zwischen Geist und Leib geben.[1]

44b schließt nach meiner Meinung an den Schlußsatz von 44a an. Im Vordersatz wird eine Tatsache der Erfahrung hypothetisch angeführt,[2] aus der im Nachsatz die Folgerung gezogen wird (es gibt einen psychischen Leib, also gibt es auch einen geistigen Leib.[3] Die Richtigkeit der Folgerung beruht einerseits auf der (bewiesenen) Wahrheit der leiblichen Auferstehung und andererseits auf der fortdauernden Existenz des verklärten Geistes. — *Ἔστιν* ist beide Male akzentuiert.[4] Aus der Existenz des einen Leibes wird auf die Existenz des andern geschlossen.

Die Wahrheit der aufgestellten These wird an den beiden Typen der Menschheit, an Adam, dem Vater des irdisch-natürlichen Lebens, und an Christus, dem Urheber des übernatürlich-himmlischen Lebens, nachgewiesen (45—49).[5]

Ein Schriftwort bezeugt an Adam die Wirklichkeit eines psychischen Leibes: **45a:** *Οὕτως καὶ γέγραπται*] So = übereinstimmend[6] mit der vorgeführten Tatsache der Erfahrung steht auch geschrieben: *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν*] Der erste Mensch Adam wurde bei seiner Erschaffung, indem Gott dem aus Erde gebildeten Leib den Lebensodem einhauchte, nach seinem natürlichen Sein[7] zur lebenden *ψυχή*, d. i. zu einem Wesen, dessen natürliches Lebensprinzip die *ψυχή* war. Somit war auch der Leib Adams, das entsprechende Organ der *ψυχή*, ein *σῶμα ψυχικόν*. Was aber vom Stammvater Adam gilt, das gilt auch von allen, die von ihm das natürliche Leben haben.[8]

Das hier zitierte Schriftwort ist aus Gen. 2, 7 nach der LXX mit den erklärenden Zusätzen *πρῶτος* und *Ἀδάμ* angeführt.[9] *Εἰς ψυχὴν ζῶσαν* ist kurze hebräische Ausdrucksweise für: *ἔχων ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν*

---

[1] Vgl. dagegen Gal. 5, 17. — [2] Vgl. 1 Thess. 4, 14.

[3] Nach dem wenig beglaubigten Text der R., die *εἰ* wegläßt und *καὶ* vor *ἔστιν* setzt, stehen beide Sätze selbständig nebeneinander. Vgl. Est.

[4] Die Erklärung Cornelys sieht darüber hinweg, verrückt dadurch meines Erachtens den Gedankengang des Apostels und läuft auf die Rechtfertigung der Ausdrucksweise hinaus, um die es sich aber nicht handelt.

[5] Thomas (zu 45): Ostendit principiorum differentiam.

[6] Vulgata: Sicut scriptum est.

[7] Thomas: Secundum vitam naturae.

[8] Estius: Qui quidem homo erat Adam, idemque omnium hominum primus, ex quo ceteri omnes orti secundum carnem.

[9] Mit der dem Alten Testament gänzlich fremden Ansicht Philos (Legum alleg., I, 31), in Gen. 1, 27 werde die Schöpfung des ersten Adam (Idealmensch), in 2, 7 die des zweiten (geschichtlichen) Adam berichtet, hat unsere Stelle selbstverständlich nichts zu tun. Bachmann und Lietzmann finden in V. 45 und 46 eine Polemik gegen „diese landläufige Ansicht".

ζωῆς.[1] — Zu beachten ist, daß Paulus nur das natürliche Leben Adams berücksichtigt. Wohl wurde Adam auch mit übernatürlichen und präternaturalen Gaben ausgestattet; aber diese gingen durch den Sündenfall für ihn und in ihm für alle Nachkommen verloren.

Die aus der Existenz des psychischen Leibes gezogene Folgerung (44b) wird durch eine geschichtliche Tatsache an Christus, dem Stammvater alles übernatürlichen Lebens,[2] bestätigt:[3] **45b:** *ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*] Der letzte Adam, Christus, ward in seiner Auferstehung zum lebendigmachenden Geist, d. i., er ward nicht nur zum Wesen, das ausschließlich der verklärte Geist[4] belebte und bestimmte und leitete und dem somit auch ein verklärter, geistiger Leib als entsprechendes Organ eignete,[5] sondern auch zum Wesen, das (mit dem Vater) durch seinen Geist für alle, die in Gemeinschaft mit ihm auferstehen, Urheber eines neuen, übernatürlich verklärten Lebens ist[6] und einst unsern Leib der Niedrigkeit dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichförmig machen und also unsern gegenwärtigen physischen Leib zu einem *σῶμα πνευματικόν* umgestalten wird.[7]

Ὁ ἔσχατος Ἀδάμ ist Christus.[8] Er heißt so als antitypisches Haupt einer neuen, erlösten Menschheit. Im gleichen Sinne heißt er auch *δεύτερος Ἀδάμ* (49). Der Ausdruck schließt zugleich einen weiteren Stammvater des Menschengeschlechtes aus. Vielleicht wird damit Christus auch als Adam der letzten Zeiten bezeichnet. — *Πνεῦμα ζωοποιοῦν* steht im Gegensatz zu *ψυχὴν ζῶσαν*; folglich geht *ζωοποιοῦν* nicht bloß auf die Belebung und Verklärung des eigenen Leibes Christi,[9] sondern auch unseres Leibes.

45b ist jedenfalls kein Schriftzitat; ein ähnliches Schriftwort findet sich nirgends im Alten Testament. Der Apostel stellt vielmehr eine Tatsache fest. Daneben wird aber doch die Ansicht bestehen können, der Apostel sehe diese Tatsache im Schriftbericht über Adams Erschaffung typisch vorherverkündet[10] (deshalb erweitere er das Schriftzitat durch *πρῶτος* und *Ἀδάμ* und stelle den ersten und letzten Adam gegenüber) und finde in der Hervorhebung der *ψυχὴ ζῶσα* des ersten Adam das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* des

---

[1] Gen. 1, 30; vgl. 1, 22. 24. — Estius: Habens animam viventem, donatus anima vivente.

[2] Estius: Princeps secundum esse gratiae et gloriae.

[3] Justinianus: Locus est valde obscurus et difficilis.

[4] Die Deutung auf den Heiligen Geist (griech. Erklärer) ist gezwungen.

[5] Vgl. Joh. 20, 19.

[6] Thomas: Cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam non vivificantem sed viventem tantum; sed Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem et ideo Christus habuit potestatem vivificandi.

[7] Phil. 3, 21. Vgl. Joh. 5, 21. — Corn. a Lap.: Factus est spiritus vivificans, quia recepit spiritum vivificantem tam se quam suos... Spiritus Christi non tantum vivit gloriose in se, sed etiam vivificat et eadem vita gloriosa donat tam animas quam corpora nostra.

[8] Vgl. 22. Röm. 5, 14. — [9] Ambrst., Est. u. a. — [10] Vgl. 21 f.

letzten Adam angedeutet und nahegelegt. In diesem Sinne sei 45b im Schriftzitat enthalten und *γέγραπται* diene als Einleitung zum ganzen Vers.[1] — Die Frage, wann Christus im Sinne unserer Stelle zum lebendigmachenden Geist wurde, wird dahin zu beantworten sein, daß dies in der Neugeburt der Auferstehung[2] geschehen sei,[3] da es sich ja in der ganzen Argumentation des Apostels um den Auferstehungsleib handelt (44). Im gewissen Sinne ward Christus allerdings schon in der Inkarnation[4] zum lebendigmachenden Geist. Er ward ja schon damals infolge der hypostatischen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur ausgerüstet mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes und der visio beatifica teilhaftig und wenn er auch nach besonderem Ratschlusse Gottes ein *σῶμα ψυχικόν* angenommen hatte, weil er in seinem Erdenwandeln in allem, die Sünde ausgenommen, uns ähnlich werden[5] und zu unserer Erlösung leiden und sterben wollte, so betätigte doch sein lebendigmachender Geist seine Herrschaft über den Leib, so oft er wollte (z. B. in der Verklärung auf dem Berge, im Wandel auf dem Meere, in der Einsetzung des Allerheiligsten Sakramentes). Aber in ihrer ganzen Fülle äußerte sich seine lebendigmachende Kraft erst in der Auferstehung, in der er zunächst seinen eigenen Leib in einen geistigen Leib umwandelte.

Nachdem der Apostel die Wirklichkeit wie des psychischen so des geistigen Leibes dargetan (44b. 45), stellt er ausdrücklich das zeitliche Verhältnis beider[6] durch ein allgemeines Gesetz fest: **46:** *Ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν*] Es gibt einen psychischen und einen geistigen Leib. Aber es ist wohl zu beachten, daß nach göttlicher Anordnung nicht zuerst das Geistige existiert, sondern zuerst existiert das unvollkommene Psychische, — *ἔπειτα τὸ πνευματικόν*] hernach erst das Geistige als das Vollkommene.[7]

V. 46 enthält einen allgemein gültigen Grundsatz der göttlichen Ökonomie, die Beziehung auf den psychischen und geistigen Leib ist selbstverständlich, also ist es überflüssig *σῶμα* zu ergänzen. — Worauf der Apostel mit diesem Grundsatz zielt, ist nicht sicher.[8] Wahrscheinlich beantwortet er die sich von selbst aufdrängende Frage, warum nicht schon Adam, sondern erst Christus zum lebendigmachenden Geist wurde und warum

---

[1] Vgl. Chrys., Corn. a Lap.², Cornely. — [2] Act. 13, 33.

[3] Ambrst, Herv., P. Lomb., Est., Corn. a Lap., Corluy, Cornely — Bachmann u. a.

[4] Cyr. Alex., Meßmer, Schaefer. — [5] Röm. 8, 3. Hebr. 4, 15.

[6] Thomas: Ostendit ordinem principiorum.

[7] Thomas: Videmus enim in natura, quod in uno et eodem prius est imperfectum quam perfectum. Unde, cum spiritualitas se habeat ad animalitatem sicut perfectum ad imperfectum, ideo in humana natura non prius debet esse spirituale, quod est perfectum, sed, ut servetur ordo, prius debet esse imperfectum, sc. quod animale est, deinde perfectum, sc. quod spirituale est. — Chrysostomus: Er sagt nicht warum, sondern er begnügt sich mit Gottes Anordnung.

[8] Petr. Lomb. bezieht 46 auf Christus. Dann wäre der Vers speziell Zusatz zu 45b. Wozu aber sollte dieser Zusatz dienen?

die Gläubigen nicht schon im irdischen Leben, da sie doch schon in der Gemeinschaft mit Christus sind, einen geistigen Leib haben, sondern erst in der Auferstehung eines solchen teilhaftig werden.[1]

Der in 46 ausgesprochene Grundsatz wird an den beiden Stammvätern des Menschengeschlechtes näher illustriert: **47:** *Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοικός*] Der erste Mensch = der erste, natürliche Stammvater des Menschengeschlechtes (Adam) ward seinem Leibe nach[2] aus Erde gebildet und war darum auch seiner leiblichen Beschaffenheit nach irdisch unvollkommen, vergänglich und sterblich,[3] — *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*] Der zweite Mensch = der übernatürliche Stammvater stammt seiner verklärten Leiblichkeit nach vom Himmel und ist darum himmlisch-geistig und unsterblich.[4]

47a berücksichtigt die Gen. 2, 7 erzählte Erschaffung des Leibes Adams. *Χοικός* = *ψυχικός* von einem andern Standpunkt aus betrachtet. — Die Aussage in 47b wird meist folgendermaßen erklärt: Der zweite Mensch sei vom Himmel, weil seine übernatürliche Empfängnis durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau[5] die Aufnahme seiner menschlichen Natur in die Persönlichkeit dessen war, der ewig aus der Wesenheit des Vaters gezeugt ist, d. h. mit anderen Worten, weil er zugleich der eingeborene Sohn Gottes war, der vom Himmel herabgestiegen.[6] Vermöge dieser Einheit der Person sei auch Christi Leib vom Augenblicke der Inkarnation an nicht bloß der Verklärung fähig geworden und habe nicht bloß ein Anrecht darauf gehabt, sondern sei auch in der Auferstehung mit Notwendigkeit derselben teilhaftig geworden. — An sich läßt sich die Aussage gewiß in diesem Sinn erklären. Aber meines Erachtens hat der Apostel nach dem ganzen Zusammenhang den verklärten Leib des auferstandenen zweiten Menschen im Auge. Demnach will er sagen: Der auferstandene zweite Mensch stammte seinem verklärten Leibe nach vom Himmel und er kann dieses sagen, weil ja der auferstandene Leib von der mit der menschlichen Natur hypostatisch vereinigten Gottheit (durch den glorifizierten Geist) verklärt war.[7]

[1] Vgl. Just.

[2] Anders Thomas: Dicit primum hominem de terra secundum modum loquendi, quo res de illo esse dicuntur, quae prima pars est in eorum fieri. Et quia prima pars, qua Adam factus est, terra est, ideo dicitur de terra.

[3] Richtig ist freilich, was Augustinus (De pecc. mer. et rem., 1, 5) sagt: Ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum. Vgl. De civitate Dei, XIII, 23. 24. Est. u. a. — Chrysostomus nimmt den Ausdruck mit Unrecht im sittlichen Sinne = schwerfällig, am Gegenwärtigen klebend. — Zu *χοικός* vgl. Gen. 2, 7: *χοῦν* (*λαβὼν*) *ἀπὸ τῆς γῆς*.

[4] Die Vulgata setzt sinngemäß caelestis bei. — [5] Luk. 1, 37.

[6] Vgl. Joh. 3, 13. — Thomas: Secundus homo dicitur de caelo, non quod attulerit corpus de caelo, cum de terra assumpserit sc. de corpore beatae Virginis, sed quia divinitas (quae humanae naturae unita est) de caelo venit, quae fuit prior quam corpus Christi. Ebenso Cyr. Alex., Tert., P. Lomb., Est., Just., Cornely, Schaefer, Simar u. a.

[7] Vgl. Weinhart. — Die Annahme der leiblichen Präexistenz Christi (Tübinger) ist reinste Willkür und mit der Paulinischen Christologie im direktesten

Anwendung auf die Nachkommenschaft (48. 49). Wie mit den Stammvätern des Menschengeschlechtes, so verhält es sich auch mit ihrer Nachkommenschaft. — **48:** *Οἷος ὁ χοικός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοικοί*] Der leiblichen Beschaffenheit des irdischen Adam entspricht auch die leibliche Qualität der von ihm durch physische Geburt abstammenden irdischen Nachkommenschaft: auch sie ist dem Leibe nach irdisch, hinfällig und sterblich. — *καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι*] Ebenso wird der leiblichen Beschaffenheit des himmlisch-verklärten Adam auch die leibliche Qualität der in ihm himmlisch-verklärten Nachkommenschaft entsprechen: auch sie wird nicht bloß dem Geiste, sondern auch dem Leibe nach himmlisch und unsterblich sein.

49: *καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοικοῦ*] Und wie wir in der irdischen Leiblichkeit das Bild des irdischen, sterblichen Adam getragen, also einen psychischen Leib gehabt haben,[1] — *φορέσομεν*[2] *καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*] so werden wir einst im vollendeten Gottesreich am Auferstehungsleibe das Bild des himmlischen, verklärten und unsterblichen Adam tragen = einen geistigen Leib haben.

Die Aussagen beider Verse gründen sich auf die Lebensgemeinschaft, in der die Nachkommen mit ihren Stammvätern stehen, und sie beziehen sich auf die leibliche Beschaffenheit. — *Καί* in 49 = und folglich.[3] — Der Aorist *ἐφορέσαμεν* erklärt sich vom Standpunkt der eintretenden Vollendung. — Auf Grund der Lesung *φορέσωμεν*, bzw. portemus fassen einige griechische und viele lateinische Erklärer die Sätze dieses Verses als Paränese im ethischen Sinne,[4] doch läßt sich die Auffassung mit dem Gedankengang schlechterdings nicht vereinen.[5] Nicht viel besser dünkt mich dem Zusammenhang die Erklärung zu entsprechen, die den Aorist *ἐφορέσαμεν* auf das Ablegen des alten Menschen in der Taufe bezieht[6] und *φορέσωμεν* als Mahnung faßt, die in der Taufe auch für den Leib (als Tempel des Heiligen Geistes) erlangte Ähnlichkeit mit dem himmlischen Adam bis ans Ende zu bewahren.[7] *Φορέσωμεν* = conemur obtinere zu nehmen, ist sprachliche Vergewaltigung.

Widerspruch. Vgl. Röm. 8, 3. Aber auch die Deutung auf den vom Himmel wiederkehrenden Christus (1 Thess. 4, 16. 2 Thess. 1, 7) ist mit Rücksicht auf 45b hier eingetragen.

[1] Daß bei solcher Erklärung das Präsens stehen müßte, ist unbegründete Annahme (gegen Cornely).

[2] Die sehr gut bezeugte Lesart *φορέσωμεν* (ℵ A C D, Mehrheit der Minusk., Vulg.) stellt sich der minderbeglaubigten Lesung *φορέσομεν* (B viele Minusk.) gegenüber als zusammenhangwidrige Änderung dar. Sieh die Erklärung.

[3] Vulgata sinngemäß: Igitur.

[4] Chrysostomus: (trotz *φορέσομεν*): Der Apostel sagt: wenn wir das Bild des Irdischen — die bösen Werke — getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen — den himmlischen Wandel — tragen. Thomas: Portemus imaginem coelestis per vitam gratiae. Ähnlich auch Ambrosiaster. Tertullian (Adv. Marc., 5, 10) u. a.

[5] Vgl. die Ausführung bei Corluy.

[6] Röm. 6, 3 ff.

[7] Pf.-Hier., Cornely.

V. Das Geheimnis der Umwandlung des irdischen Leibes (50—53).[1] — 50. Das aber sage ich (euch), meine Brüder: Fleisch und Blut können Gottes Reich nicht ererben, noch erbt die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit. 51. Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Alle werden wir zwar nicht entschlafen, alle aber werden wir verwandelt werden, 52. in einem Nu, in einem Augenblick, beim Schall der letzten Posaune; denn die Posaune wird erschallen und die Toten werden als unvergänglich auferweckt und wir werden verwandelt werden. 53. Denn es muß dieses Vergängliche Unvergänglichkeit anziehen und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit sich bekleiden.

Hatte der Apostel bisher (36—49) die Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit eines geistigen Auferstehungsleibes dargetan und damit die Doppelfrage in 35 beantwortet, so zeigt er nunmehr im besondern die Wirklichkeit und Notwendigkeit einer Umwandlung und Verklärung des gegenwärtigen Leibes, durch die der Auferstehungsleib dem verklärten Leibe des Herrn gleichgestaltet werden wird.

Überleitung. — **50:** *Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί*] Folgendes will er den Brüdern in Korinth noch eigens sagen: *ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται*] Fleisch und Blut, d. h. unsere jetzige, aus Fleisch und Blut bestehende Leiblichkeit kann in der gegenwärtigen psychischen Verfassung die Erbschaft des übernatürlichen Gottesreiches nicht erhalten,[2] weil sie hiezu viel zu niedrig und ganz untauglich ist,[3] — *οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ*][4] noch erhält unser gegenwärtiger der Verwesung ausgesetzte Leib die Erbschaft des ewigen Lebens, dessen wesentliche Eigenschaft die Unverweslichkeit ist. — Damit kehrt der Apostel wieder zu 44 a zurück.

Gegenüber dem Schlußgedanken in 49 wird hier als Überleitung zu einem neuen Abschnitt[5] eigens die Unmöglichkeit betont, daß unser Leib

---

[1] Textkritisches zu 51. — Die Handschriften des griechischen Textes bieten hier hauptsächlich drei abweichende Lesarten: 1. *Πάντες (μὲν) οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* (BDEKLP, fast alle Minusk., syr. und kopt. Übersetzung, viele Väter); 2. *Πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* (ℵ[A]CFG und nicht wenige Väter); 3. *πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* (D, einzelne Italahandschr., Vulg., einige Väter). Die zweite und dritte Variante ist jedoch kontextwidrig; so hat die erste, die in 1 Thess. 4 ihre genaue Parallele hat, als die richtige zu gelten. Vergleiche hierüber Corluy, Cornely.

[2] Vgl. zum Ausdruck 6, 9. Gal. 3, 29.

[3] Meßmer. — Theodoret: *Τὴν θνητὴν φύσιν καλεῖ· ἀδύνατον δὲ ταύτην ἔτι θνητὴν οὖσαν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας τυχεῖν.*

[4] Vulgata ohne Änderung des Sinnes: Possidebit.

[5] Nach anderen bringt der Vers in prägnanter Zusammenfassung das Fazit und damit den Abschluß der bisherigen Erörterungen in negativer Form (Lietzmann, Bousset).

mit seinen gegenwärtigen Eigenschaften, namentlich in seiner gegenwärtigen Verweslichkeit, in das ewige Gottesreich eingehen könne. Soll also unser Leib des Reiches Gottes und des ewigen Lebens teilhaftig werden, so bedarf es mit Notwendigkeit einer entsprechenden Umwandlung seiner bisherigen Seinsweise. — Die vorausgeschickte Phrase: *τοῦτο* (auf das Folgende weisend) *δέ φημι* leitet den Vers mit Nachdruck ein. — *Σὰρξ καὶ αἷμα* ist hier nur andere Ausdrucksweise für *σῶμα ψυχικόν* (44) und *χοικός* (47 f.), geht also auf den gegenwärtigen Leib in seiner irdisch-vergänglichen Beschaffenheit. Die Richtigkeit dieser Deutung ergibt sich aus dem zweiten parallelen Glied, wo *σὰρξ καὶ αἷμα* durch *φθορά*, unter Hervorhebung einer besonders charakteristischen Eigenschaft, wieder aufgenommen wird, wie *βασιλεία τοῦ θεοῦ* durch *ἀφθαρσία* (abstracta pro concretis).[1] Es wird demnach keineswegs gesagt, daß der Auferstehungsleib kein Fleisch und Blut habe, wohl aber, daß die Qualität (vgl. 6, 13) eine andere sein wird. — Die praktisch-ethische Deutung der Ausdrücke[2] ist zwar kontextwidrig, liegt aber als Akkommodation nahe.

Das Geheimnis und die Notwendigkeit der Umwandlung (51—53). — Wenn unsere Leiblichkeit im vollendeten Gottesreiche das Bild des himmlischen Adam tragen wird (49 b), unser gegenwärtiges Fleisch und Blut aber in dasselbe nicht eintreten kann (50), so muß zuvor eine entsprechende Änderung der Seinsweise unseres Leibes vor sich gehen. — Daß nun eine solche Veränderung bei allen, auch bei denen, die die Wiederkunft des Herrn erleben werden, stattfinden wird, wird nunmehr festgestellt.

51: *Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω*] Zur Aufmerksamkeit sie aufrufend, verkündet der Apostel den Korinthern als Geheimnis, das ihm durch göttliche Offenbarung kund geworden:[3] *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα*] Zwar nicht dem Todesschlafe verfallen werden wir alle (alle Gläubigen), es gibt Gläubige, die die Wiederkunft des Herrn erleben werden; es werden also auch nicht alle auferstehen — *πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*] aber alle ohne Ausnahme, die Lebenden nicht minder wie die Verstorbenen, die in den Gräbern ruhen, werden durch Gottes Allmacht zur verklärten, geistigen Leiblichkeit umgewandelt werden, und so werden alle in das Reich Gottes eintreten.[4]

Diese Umwandlung wird sich ferner in raschester Abfolge vollziehen: **52:** *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*] in einem Nu, in einem Augenblick. Sie wird ferner geschehen: *ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι*] wann

[1] Estius: Non de substantia, sed de qualitate carnis et sanguinis apostolo sermo est. Corn. a Lap.: Tantum vult ostendere, in caelo non fore corpus animale et carnale, quale hic est, sed spirituale et caeleste. Luk. 24, 39. Vgl. insbesondere Augustinus, Ad Consent., Ep. 205, 2.

[2] Chrysostomus (die bösen Werke), Thom.[1, 2] (carni et sanguini operam dantes, vel: opera carnis et sanguinis). Ebenso Ambrst., Pf.-Hier. u. a.

[3] Vgl. Röm. 11, 25. — Schaefer: Der Apostel weist damit alles weitere Grübeln über die Weise der Umwandlung als erfolglos zurück.

[4] Zum Text vgl. S. 410, Anm. 1.

bei der Wiederkunft des Herrn Gottes Posaune erschallt, die das Ende, die Vollendung verkündet; — *σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα*] Gottes Posaune wird nämlich ertönen, wann der Herr vom Himmel niedersteigt, und dann werden (zuerst) die Verstorbenen, die bereits in den Gräbern sind, zur Unsterblichkeit verklärt,[1] auferweckt werden und ebenso werden wir, die Überlebenden, zur verklärten himmlischen Leiblichkeit umgewandelt werden.

Die Notwendigkeit der Umwandlung. — **53:** *Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν*] Denn es muß dieser unser vergängliche Leib, den wir im gegenwärtigen Leben tragen, mit Unvergänglichkeit umkleidet werden — *καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν*] und dieser unser sterbliche Leib muß die Unsterblichkeit anziehen, weil eben unser gegenwärtiges Fleisch und Blut unverwandelt das Reich Gottes nicht erben kann (50).

V. 51. Das Geheimnis, das hier der Apostel den Korinthern wohl das erste Mal in so bestimmter Form verkündet und für das er ihre besondere Aufmerksamkeit beansprucht (*ἰδού*), ist augenscheinlich die Verwandlung aller, insbesondere auch die Umwandlung derer, die nicht entschlafen werden.[2] *Πάντες* geht nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Gesamtheit der Gläubigen (Gerechten). Von der Gesamtheit der Gläubigen wird ein Doppeltes ausgesagt: 1. nicht der Todesschlaf (also auch nicht die Auferstehung) wird das Los aller sein, insofern es Gläubige geben wird, die die Wiederkunft des Herrn erleben werden;[3] 2. aber alle ohne Ausnahme, sowohl die bereits Verstorbenen als die Überlebenden werden eine Umwandlung erfahren. — Bei dieser Auffassung verneint *οὐ* das stark akzentuierte *κοιμηθησόμεθα*[4] und ist nach dem gleichfalls betonten *πάντες* ganz am Platze. *Οὐ* mit *πάντες* zu verbinden[5] = nicht alle werden entschlafen, ist unnötig und gezwungen; übrigens bleibt der Sinn derselbe.[6] Die 1. Person der Mehrheit ist kommunitative Redeweise, in der die Gesamtheit der Gläubigen als eine Gemeinschaft genommen wird. — *Πάντες* ausschließlich auf Paulus und die angeredeten Korinther (bzw. auf alle lebenden Gläubigen) zu beziehen, halte ich für unbegründet.

V. 52. Die Bestimmungen *ἐν ἀτόμῳ* (= in einem unteilbaren Zeitmoment)[7] und *ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* (= im Augenblick)[8] schildern den raschesten Verlauf der Umwandlung, die auf den Schall der letzten Posaune erfolgen wird. Die „letzte Posaune" ist etwa eine metaphorische Bezeichnung des göttlichen Weck- und Sammlungsrufes, der den Abschluß der gegenwärtigen Weltzeit und das Ende der Dinge einleitet.[9] Mehr läßt sich

[1] Thomas bezieht *ἄφθαρτοι* mit Unrecht auch auf die Verdammten.
[2] Schaefer. — [3] 1 Thess. 4, 16 f. — [4] Corluy. — [5] Chrys.
[6] Vgl. Hermas, Sim., VIII, 6, 2. Num. 23, 13.
[7] Corn. a Lap. (nach Hier.): Atomum est punctum temporis, quod secari et dividi non potest.
[8] Beide Ausdrücke sind hap. leg.
[9] Estius: Significatur metaphorice signum aliquod universale, evidentissimum et praeclarissimum, quo velut instrumento quodam divinae virtutis

wohl nicht sagen.[1] Den Ausdruck im Gegensatze zu vorausgehenden Posaunenstößen zu nehmen, wäre trotz des nachfolgenden nicht näher bestimmten *σαλπίσει* (statt *σαλπίγξει* — impersonell) vielleicht möglich; die Deutung auf die siebente Posaune in Apok. 9, 15[2] geht nicht an, weil diese nicht das Ende einleitet. — Im Schlußsatz wird *πάντες ἀλλαγησόμεθα* (51) näher ausgeführt: Die Toten werden durch die Auferstehung der unsterblichen Leiblichkeit teilhaftig und wir (= die von uns Überlebenden)[3] werden (ohne Auferstehung) umwandelt werden. Allerdings hat bei dieser Erklärung *ἀλλαγησόμεθα* in 51 einen weiteren Sinn als in 52, insofern es im ersteren Falle die Auferstehung mit inbegreift, im letzteren Fall aber ausschließlich auf die Umwandlung der Überlebenden geht. Doch diese differenzierte Bedeutung ist im verschiedenen Gegensatze begründet, den das Verbum beide Male bildet.

V. 53 ist Begründung zu den beiden Schlußsätzen in 52, nicht bloß zum letzten. — Dem Ausdruck *ἐνδύσασθαι*[4] liegt das Bild vom Anziehen eines Kleides zugrunde. Der Infinitiv Aorist steht vom einmaligen Akte. — Die wiederholten (54) Ausdrücke *τὸ φθαρτὸν τοῦτο, τὸ θνητὸν τοῦτο* lassen über die wesentliche Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen keinen Zweifel.[5]

Die dargelegte Auffassung des V. 51 wird von den griechischen Erklärern geteilt.[6] Die lateinischen Exegeten halten sich meist an den Wortlaut der Vulgata. Einige jüngere Erklärer[7] sehen in 51 (und Schlußsatz von 52) die Antwort auf die spezielle Frage: Wie werden jene, die die Wiederkunft des Herrn erleben werden, des Gottesreiches teilhaftig werden? Sie beziehen also die Aussage ausschließlich auf die Überlebenden, zu denen der Apostel speziell sich selbst und die angeredeten Korinther rechne, und sie lassen Paulus als Geheimnis verkünden: Alle Überlebenden werden nicht sterben — keiner der Überlebenden wird sterben, alle aber werden verwandelt werden. — Sprachlich ist diese Auffassung ohne weiteres

---

omnes mortui suscitandi sint ad vitam et convocandi ad tribunal iudicis Christi, quomodo tubae sonitu solebat olim populus convocari. Vgl. Ex. 19, 16. — Vgl. zur Sache 1 Thess. 4, 16. Matth. 24, 31. 4 Esra 6, 23.

[1] Die Erklärer deuten die Posaune sehr verschieden, z. B. auf den Befehlsruf Gottes 1 Thess. 4, 16 (Theod.), auf die Stimme Christi (Cyr. Alex., Thom.[2]) oder eines Erzengels (Dion.[3]) oder auf die praesentia Christi mundo manifestata (Thom.[2] nach Greg.).

[2] Theoph., Herv., Corn. a Lap. u. a. — Die Rabbinen zählten sieben Posaunenstöße, die die einzelnen Akte der Auferstehung begleiten. Weber, Jüdische Theol.[2], S. 369.

[3] 1 Thess. 4, 17. — *Καὶ ἡμεῖς* ausschließlich auf die Apostel zu beziehen (Thom.), ist unmöglich.

[4] Vgl. 2 Kor. 5, 3 f.

[5] Herveus: Ubi manifeste docet, idipsum corpus quidem resurgere, quod sepultum est, sed mutare gloriam non naturam. Chrysostomus: Das Verwesliche ist der Leib, das Sterbliche ist der Leib. Der Leib selber also besteht fort, denn er ist es, der anzieht; nur die Sterblichkeit und Verweslichkeit hört auf. Vgl. Oswald, Eschatologie; S. 290.

[6] Aus neuerer Zeit stimmen Meßmer, Simar, Corluy, Schaefer — Godet, Göbel, Lietzmann, Kühl u. a. überein.

[7] Cornely, Niglutsch — Heinrici u. a.

berechtigt. Doch erheben sich dagegen sachliche Bedenken. Daß Paulus in 51 nur die Überlebenden im Auge hat, ist durch nichts angedeutet; anders verhält es sich im Schlußsatz von 52, wo *καὶ ἡμεῖς* durch den Zusammenhang näher bestimmt ist. Ferner, wenn der Apostel ausschließlich die Überlebenden im Auge hat, so konnte er (durch die 1. Person der Mehrheit) doch nicht[1] sich selbst und die angeredeten Korinther mit solcher Bestimmtheit mit einschließen und sagen: Wir alle werden nicht sterben. Er hätte wenigstens, den Standpunkt der Möglichkeit wahrend, einen Beisatz wie 1 Thess. 4, 17 anschließen müssen.[2] Freilich, wenn *ἀλλαγησόμεθα* in 51 nur auf die Verwandlung der Überlebenden gehen sollte und die Auferstehung nicht in sich begreift (wie in 52), dann bliebe nur diese Erklärung übrig.

Eine bisher unerledigte Frage betrifft den genauen Sinn der Aussage: *οὐ κοιμηθησόμεθα* (51). Die griechischen Erklärer verstehen diese Aussage fast einstimmig (mit einigen Lateinern)[3] dahin, daß die Überlebenden, ohne zu sterben, ohne daß die Seele den Leib verläßt, zur Unsterblichkeit werden verwandelt werden. Die meisten lateinischen Exegeten fassen (ohne erstere Erklärung zu verurteilen)[4] in Hinsicht auf die Paulinische Lehre von der Universalität des Todes[5] den Ausdruck de statu mortis und sie lassen den Apostel sagen, daß es welche geben werde, die einem länger dauernden Todesschlafe nicht verfallen werden, die vielmehr nach fast momentanem Tode, den sie im Weltbrand[6] oder ipso raptu[7] erleiden würden, der Unsterblichkeit werden teilhaftig werden. Doch scheinen die klaren Bestimmungen *ἐν ἀτόμῳ* und *ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* dieser Deutung nicht günstig zu sein.[8]

VI. Triumphierender Abschluß (54—56). — 54. Wann aber dieses Vergängliche Unvergänglichkeit angezogen und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit sich bekleidet hat, dann wird sich das Wort verwirklichen, das geschrieben steht: Verschlungen ward der Tod in Sieg. 55. Tod, wo ist (nun) dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? 56. Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber ist das Gesetz.

---

[1] Nach 6, 14(?); 11, 30; 15, 31. 2 Kor. 4, 14.

[2] Andererseits halte ich die Ansicht für unbegründet, daß der Apostel sich und die angeredeten Korinther geradezu ausschließe und nur im Namen jener rede, die einst die Wiederkunft des Herrn erleben werden. Vgl. Chrysostomus: Das „Wir" sagt er nicht etwa von sich selbst, sondern von jenen, die noch am Leben sein werden. Augustinus (De civ. Dei, 20, 20): Illorum, quos viventes inventurus est Christus, personam in se atque illos, qui tunc vivebant, transfigurabat apostolus. In diesem Falle hätte Paulus in der dritten Person sprechen müssen.

[3] Neuestens auch Corluy, Cornely, Arndt u. a.

[4] Thomas: Non est contra fidem.

[5] 15, 22. Röm. 5, 12. Hebr. 9, 27. Vgl. Catech. Rom., I. c. 11, 6.

[6] Est. — [7] 1 Thess. 4, 17. Ambrst., Thom.

[8] Vgl. zu dieser Frage die nähere Begründung und die Belege bei Corluy, l. c. p. 331 f.

Zum Schlusse seiner Darlegungen über die Auferstehung erhebt sich der Apostel gleichsam zu einem triumphierenden Siegesgesang. — **54:** *Ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν*] Wann aber dieser unser vergängliche Leib Unvergänglichkeit angezogen hat[1] und dieser unser sterbliche Leib mit Unsterblichkeit umkleidet ist, — *τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος*] dann, in diesem einzig großen Augenblicke, wird das Wort, das da geschrieben steht, zur vollen Wirklichkeit werden: *Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος*] Verschlungen = völlig und für immer vernichtet ward der Tod[2] zu ewigem Sieg und Triumph des Lebens.

Die Wiederholung des V. 53 in den Vordersätzen von 54 hat ergreifende Feierlichkeit. — *Γενήσεται ὁ λόγος* ist nach den meisten Erklärern = es wird sich erfüllen, zur Wirklichkeit werden das weissagende Wort.[3] Nach anderen[4] soll der Sinn sein: Dann wird das Wort ergehen = dann wird das Wort (von den triumphierenden Heiligen) gesprochen werden. Doch steht *γίνεσθαι* in dieser Bedeutung stets mit einem präpositionalen Ausdruck.[5] — Das angeführte Schriftwort ist aus Is. 25, 8 frei nach dem Hebräischen (übereinstimmend mit Theodotion) zitiert: statt des Aktivs steht das Passiv *κατεπόθη*[6] und לנצח (nach masoreth. Vokalisation = für immer) ist, wie nicht selten,[7] mit *εἰς νῖκος* wiedergegeben. Der wesentliche Sinn der Isaianischen Stelle ist nicht geändert.[8] *Εἰς νῖκος* (spätere Form für *νίκη*) geht wohl auf das Resultat = so daß der Sieg des ewigen Lebens (oder Christi) erreicht ist.[9]

Im Hinblick auf die geschilderte glückselige Vollendung fragt der Apostel den Tod im triumphierend-spottenden Zuruf:[10] **55:** *Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος,*] Wo denn nunmehr sein Sieg sei, den er, der Allbesieger, über die Toten erfochten zu haben glaubte? Für immer dahin, da ihm alle Beute entrissen ist. — *ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;*] Er fragt ihn, wo denn sein tödlicher Stachel sei, dem er seine furchtbare Macht verdankt und mit Hilfe dessen er sich einst die Lebenden unterwarf? Er ist ihm für immer genommen und so ist seine Macht gänzlich vernichtet.

---

[1] Die Vulgata enthält diesen Satz nicht.
[2] Vgl. Apok. 21, 4.
[3] Vgl. zu *λόγος* in dieser Bedeutung Röm. 9, 9. Joh. 12, 38; 15, 25.
[4] Cyr. Alex., Cornely — Göbel u. a.
[5] Vgl. Joh. 10, 35. Jer. 26, 1 u. ö.
[6] Vgl. zum Ausdruck 2 Kor. 5, 4.
[7] (LXX) 2 Sam. 2, 26. Job 36, 7. Jer. 3, 5. Vgl. Hühn, Die alttestamentlichen Zitate (1900), S. 177.
[8] Vgl. Knabenbauer, In Is., I, p. 467 ff.
[9] Vulgata wohl im gleichen Sinne: In victoria. — Thomas (u. a.): Propter victoriam Christi, was mit dem griechischen Text unvereinbar ist.
[10] Chrysostomus: Er spottet des überwundenen Todes, stimmt den Siegesgesang an über den dahingestreckten Feind. — Thomas: Assumit personam virorum resurgentium.

Die meisten Erklärer sehen in 55 ein freies Zitat aus Osee 13, 14 (LXX) und meinen, daß ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος sich auch hierauf beziehe. Ich kann mich hievon nicht überzeugen, da der Sinn jener Stelle ein ganz anderer ist.[1] Ein Wortanklang liegt freilich vor, speziell wird τὸ κέντρον der Stelle entlehnt sein. — Weil der Apostel vom Stachel des Todes redet, so meint man gewöhnlich, der Tod sei als ein Tier mit tödlichem Stachel vorgestellt (z. B. Skorpion),[2] mit dem er die Menschen verfolgt und denselben so furchtbar wird, oder als Krieger mit nie fehlendem Speer. Aber die gleich folgende Deutung (56) will damit nicht stimmen.

Der Stachel des Todes — **56a:** *Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία*] Der tödliche Stachel, durch den der Tod seine Gewalt über die Menschen erlangt hat und seine furchtbare Herrschaft ausübt, ist die Sünde (Erbsünde), durch die der Tod in die Welt gekommen ist.[3] Mit anderen Worten: die Sünde ist die tiefste Ursache der furchtbaren Macht des Todes.

Die Sünde und das Gesetz. — **56b:** *ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*] Die Kraft, die Stärke der Sünde aber ist das Gesetz. Das Gesetz (des Moses) verleiht ja so wenig Sieg über Sünde (und Tod), daß es vielmehr durch seine zahlreichen Gebote und Verbote die Begierlichkeit reizt, die bislang schlummernde Sünde weckt, so tatsächlich Anlaß zu bewußten Übertretungen wird und die Sünde häuft.[4]

Paulus deutet hier den Stachel des Todes auf die (Erb-) Sünde, nicht insofern, als sich der Tod der Sünde als Mittel oder Waffe bedient,[5] um die Menschen zu unterwerfen, was ja nicht zutrifft,[6] sondern insofern die Sünde es ist, die ihm seine Macht gibt, die ihn in den Stand setzt, seine Herrschaft auszuüben.[7] Es könnte die Sünde aber auch deshalb der Stachel des Todes genannt sein, weil sie (solang sie nicht überwunden ist) die Hoffnung auf das ewige Leben raubt und deshalb den Tod für die Menschen so schrecklich und bitter macht.[8] — Warum der Apostel den letzten Satz des Verses beifügt, ist nicht klar. Der oben dargelegte Gedankenfortschritt ist sicherlich möglich und gibt einen guten Sinn. Danach will der Apostel die Meinung abwehren, als sei durch das Gesetz die Sünde

---

[1] Thomas: Hoc non invenitur in aliquo loco sacrae scripturae.

[2] Cyr. Alex. u. a. Vgl. Apok. 9, 10.

[3] Gen. 2, 17. Röm. 5, 12; 6, 23; 8, 10.

[4] Röm. 5, 20; 7, 7 ff.; Gal. 3, 19. Augustinus (De perf. iust., 6): Virtus peccati lex, quoniam lex prohibendo auget peccati cupiditatem, nisi diffundat Spiritus caritatem. Thomas (S. th., II, 1, qu. 55): Virtus peccati dicitur lex, in quantum per legem occasionaliter est peccatum augmentatum et quasi ad maximum suum posse pervenit.

[5] Thom. u. a.

[6] Vgl. Röm. 5, 21.

[7] Die Erklärung des hl. Augustinus (Op. imperf. c. Iulian., 6, 41): Aculeus mortis est peccatum, quia peccato etiam mors ista corporis facta est, mag sprachlich nicht angehen, dürfte aber den Sinn richtig wiedergeben. Vergleiche Ambrst., P. Lomb., Bern. a Pic. u. a.

[8] Hebr. 2, 15. Corn. a Lap.[2]

beseitigt worden.[1] Überraschend bleibt aber die Stelle trotzdem. Es ist aber auch möglich, daß der Apostel neben der Sünde auch des Gesetzes gedenkt, quia in mente eius haec duo semper associata occurrebant.[2]

VII. Dankesjubel (57). — Gott aber sei Dank, der uns den Sieg verleiht durch unsern Herrn Jesus Christus.

57: *Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*] Den Tod und seine Ursache konnte niemand überwinden als Gott allein. Er hat sie überwunden durch seinen Sohn, der sterbend am Kreuze das Gesetz aufhob, für die Sünden der Welt Genugtuung leistete und die Gewalt des Todes brach und durch seine Auferstehung Ursache und Bürge unserer Auferstehung ist. Darum bringt der Apostel Gott jubelnden Dank, der durch unsern Herrn Jesus Christus uns den vollen Sieg über Tod und Sünde ermöglicht hat[3] und sicher geben wird.

Das Präsens *διδόντι* spricht die zweifellose Gewißheit aus. — *Τὸ νῖκος* verstehen einzelne Erklärer[4] kontextwidrig vom Gnadenbeistand, der uns im täglichen Kampfe gegen die Sünde um unseres Herrn willen gewährt wird.

VIII. Schlußermahnung (58). — Darum, meine geliebten Brüder, werdet fest und unerschütterlich, seid überschwenglich eifrig im Werke des Herrn allzeit, da ihr wißt, daß eure Mühe nicht fruchtlos ist im Herrn.

58: *Ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμετακίνητοι*] Da der einstige volle Sieg über die Feinde des Heiles sicher ist, darum sollen die geliebten Glaubensbrüder in Korinth fest[5] werden im Auferstehungsglauben und in der Auferstehungshoffnung,[6] so daß jedes Schwanken ausgeschlossen ist, sie sollen darin unbeweglich[7] werden, so daß sie sich durch keinen Angriff und Sturm von außen her erschüttern lassen;[8] — *περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε*] zudem sollen sie in der Verrichtung des ihnen vom Herrn zugeteilten Lebenswerkes, d. i. in ihrem ganzen christlichen Tun und Lassen dem Eifer keine Schranken ziehen, vielmehr allzeit überschwenglich = über das gewöhnliche Maß hinaus darin tätig sein. — *εἰδότες, ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστιν κενὸς ἐν κυρίῳ*] Dazu soll und kann lebendiger Auferstehungsglaube und feste Auferstehungshoffnung sie ermuntern

[1] Estius: Ne quis putaret, haec mala beneficio legis tolli posse, cum lex ea provocet magis ac roboret.
[2] Corluy, S. 343.
[3] Vulgata: Dedit. Vgl. Eph. 2, 5 f.
[4] Est., Just., Meßmer u. a.
[5] Vgl. zum Ausdruck Kol. 1, 23.
[6] Thomas: In fide resurrectionis. — [7] Hap. leg.
[8] Thomas: Ne ab aliis seducamini.

und entflammen, da sie wissen, daß ihre aufgewendete Arbeitsmühe nicht fruchtlos ist, vielmehr in der Gemeinschaft und ob der Gemeinschaft mit dem Herrn einst am Tage der Auferstehung zum ewigen Leben ihnen die reichste Ernte eintragen wird.

Ὥστε folgert aus V. 57, insofern dieser Vers die im ganzen Kapitel erwiesene Gewißheit der Auferstehung zusammenfaßt. — Beachte die überaus gewinnende Ansprache: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. — Περισσεύειν heißt hier: überschwenglich eifrig sein,[1] womit sich der Begriff des beständigen Fortschrittes verbindet. — Τὸ ἔργον ist nicht ein spezielles Werk, etwa die Ausbreitung des Evangeliums,[2] sondern der gesamte, einem jeden in seinem Stande vom Herrn zugewiesene Dienst, also das gesamte christliche Tun und Lassen.[3] — Ἐν κυρίῳ ist mit οὐκ ἔστιν κενός zu verbinden: In der Gemeinschaft mit dem Herrn gründet sich der Erfolg der Arbeit.[4]

Briefschluß (16, 1—24).

Im Briefschluß erteilt Paulus Anweisungen über die für die Armen der palästinensischen Gemeinden angeordnete Kollekte (1—4), verspricht seinen baldigen und länger dauernden Besuch in Korinth (5—9), empfiehlt den Timotheus (10. 11), entschuldigt den Apollos (13), gibt verschiedene Ermahnungen, insbesondere bezüglich der drei Abgesandten der Gemeinde (13—18), sendet Grüße (19—21) und verleiht seiner Liebe zu Jesus und zu den Korinthern ergreifenden Ausdruck (22—24).

1. Die Kollekte (1—4). — In Ausführung des in Jerusalem mit den Altaposteln beschlossenen Übereinkommens[5] hatte Paulus auch in Korinth, sei es mündlich, sei es schriftlich, eine Sammlung für die notleidenden Gläubigen der palästinensischen Gemeinden angeordnet. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte die korinthische Gemeinde in ihrem Brief oder durch ihre Abgesandten über die beste Art und Weise der Veranstaltung und etwa auch der Übersendung derselben sich nähere Weisungen erbeten. Hierauf nun antwortet der Apostel.

Art und Weise der Sammlung (1. 2). — 1. Was die Sammlung für die Heiligen betrifft, so möget auch ihr es ebenso machen, wie ich es für die Gemeinden Galatiens angeordnet habe. 2. Jeden ersten Tag der Woche soll ein jeder von euch bei sich (zu Hause) zurücklegen und auf-

[1] Chrysostomus: Er will, daß wir es hochgradig ausüben und die gewöhnlichen Schranken überschreiten.
[2] 16, 10. Eph. 4, 12. Bisping.
[3] Vgl. 7, 17. 1 Thess. 1, 3.
[4] Estius bemerkt hiezu: Ostendit haec apostolica adhortandi forma, quam falsum sit ac delirio simile quod docent haeretici, in bonis operibus non esse respiciendum ad retributionem mercedis a Deo propositae. Vergleiche Conc. Trid., sess. VI: de iust., c. 31. 32. — [5] Gal. 2, 10.

speichern, was er etwa zurückzulegen in der glücklichen Lage ist, damit nicht erst dann, wann ich komme, Sammlungen veranstaltet werden.

1: *Περὶ δὲ τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*] Betreffs der für die Heiligen = für die Gläubigen Jerusalems und Palästinas eingeleiteten Sammlung solle folgendes gelten: *ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*] Wie der Apostel die Durchführung der Sammlung für die christlichen Gemeinden Galatiens angeordnet, — *οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε*] in der gleichen Weise sollen auch die Korinther sie durchführen.

Περὶ — ἁγίους wird am besten für sich genommen[1] — *Λογία*[2] (*λογεία*) ist sachlich = *συλλογή*.[3] — *Εἰς τοὺς ἁγίους* = *εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*[4] für die Armen unter den Gläubigen in Jerusalem (und Palästina), was hier nicht ausdrücklich gesagt wird, da die Korinther ja wußten, um was es sich handle. Sonst ist der Ausdruck Bezeichnung aller Gläubigen.[5] Möglich ist es aber auch, daß hier den Gläubigen in Jerusalem als der christlichen Muttergemeinde eine besondere Würde zugesprochen wird.[6] Über die Anordnung der Sammlung in Galatien ist weiter nichts bekannt.[7]

2: *Κατὰ μίαν σαββάτου ἕκαστος ὑμῶν παρ' ἑαυτῷ τιθέτω θησαυρίζων ὅτι ἂν εὐοδῶται*] Jeden ersten Wochentag soll jeder von ihnen bei sich zu Hause (für diesen Zweck) zurücklegen und so allmählich zu einem Schatz aufhäufen, was er irgend etwa zurückzulegen in der glücklichen Lage ist.[8] — *ἵνα μή, ὅταν ἔλθω, τότε λογίαι γίνωνται*] So sollen sie es machen, damit nicht erst dann, wann er nach Korinth kommt, die Sammlungen veranstaltet werden. — Paulus will also Ordnung und Stetigkeit in die Sammlung bringen, um einen erwünschten Erfolg zu sichern, er will, daß sie freiwillig, ohne

---

[1] 7, 1. — [2] Nur hier und 2. Der Ausdruck findet sich nicht selten auf den Papyri. Vgl. Deißmann, Bibelstudien, S. 139 f.

[3] Chrys. — Vgl. die synonymen Paulinischen Ausdrücke: *χάρις* (3), *κοινωνία* (Röm. 15, 26), *εὐλογία* (2 Kor. 9, 5), *ἐλεημοσύνη* und *προσφοραί* (Act. 24, 17).

[4] Röm. 15, 26. — [5] 6, 2. Röm. 12, 13.

[6] Godet. — Vgl. über diese Sammlung 2 Kor. 8. 9. Act. 24, 17. Über die Bedeutung derselben sieh meine Erklärung zu Gal. 2, 10; außerdem mag die Erfüllung dieser Aufgabe für Paulus in seiner heißen Liebe zu seinem Volke (Röm. 9, 3) auch persönliches Bedürfnis gewesen sein. Übrigens waren Beiträge für den Tempel und die Armen in Jerusalem in den jüdischen Kolonien lange schon gebräuchlich (Jos. Flavius, Antiqu., XVIII, 9, 1; Philo, Leg. ad Caium, 40). — Die Armut der Gläubigen in Jerusalem war weniger eine Folge der einige Zeit lang geübten Gütergemeinschaft, sie erklärt sich vielmehr daraus, daß die Mehrzahl von ihnen den ärmeren Volksklassen angehörte und daß die Gemeinde vielen Verfolgungen und Quälereien ausgesetzt war (Hebr. 10, 32 ff.).

[7] Über die Durchführung der Sammlung daselbst vergleiche Gal. 2, 10 (Schlußsatz).

[8] Chrysostomus: Jeder mache sein Haus zur Kirche, zur Vorratskammer und zum Schatzkasten.

irgendwelchen Druck der Öffentlichkeit vor sich gehe, er will endlich vermeiden, daß sie unter dem Zwange seiner persönlichen Anwesenheit in allzu großer Eile veranstaltet werde und dadurch lästig falle.[1]

Κατὰ (distrib.)[2] *μίαν σαββάτου* = an jedem ersten Wochentage. Die Kardinalzahl für die Ordnungszahl ist Hebräismus;[3] *σάββατον* (öfter *σάββατα*) bedeutet hier die Woche.[4] Wenn Paulus die Sammlung gerade am ersten Wochentage (Sonntag) veranstaltet wissen will, so hält er diesen Tag für solchen Zweck besonders geeignet und muß dieser Tag im Leben der Gemeinde eine besondere Bedeutung gehabt und in besonderer Ehre gehalten worden sein. Daraus dürfte sich ergeben, daß der Sonntag, der Tag der Auferstehung des Herrn, bereits an Stelle des jüdischen Sabbats getreten war.[5] *Παρ' ἑαυτῷ* = bei sich zu Hause.[6] — Zu *ὅτι ἂν εὐοδῶται* ergänze *τιθέναι* = was immer beiseitezulegen glückt, gelingt.[7] An den Ertrag eines vorausgegangenen glücklichen Geschäftes zu denken, was naheliegt, dürfte das Präsens verwehren.[8]

Die Überbringung der Kollekte (3. 4). — 3. Wann ich dann gekommen bin, so werde ich die Männer, die ihr für würdig befunden, mit Briefen hinschicken, daß sie eure Liebesgabe nach Jerusalem bringen. 4. Falls es aber würdig und angemessen ist, daß auch ich hinreise, dann sollen sie mit mir zusammen reisen.

3: *Ὅταν δὲ παραγένωμαι*] Wann Paulus aber nach Korinth gekommen sein wird, — *οὓς ἐὰν δοκιμάσητε, δι' ἐπιστολῶν τούτους πέμψω ἀπενεγκεῖν τὴν χάριν ὑμῶν εἰς Ἰερουσαλήμ*] dann sollen sie Leute, die sie für würdig erachten, erwählen; diese wird er, mittels Briefen sie beglaubigend und empfehlend, absenden, daß sie die freiwillige Gabe der Gemeinde nach Jerusalem überbringen.

4: *ἐὰν δὲ ἄξιον ᾖ τοῦ κἀμὲ πορεύεσθαι*] Für den Fall aber, daß es (nach dem Urteile der Korinther) würdig und angemessen sein sollte, daß auch er sich an der Überbringungsreise beteilige, — *σὺν ἐμοὶ πορεύσονται*] dann sollen jene Abgeordneten der Gemeinde mit

---

[1] Ambrosiaster: Quod paullatim colligitur, nec grave est et invenitur multum. Anders Thomas: Huius ratio est, quia apostolus nolebat, quod, quando veniret Corinthum, vacarent collectis, sed doctrinae et rebus spiritualibus.

[2] 15, 31. Vulgata ungenau: Per.

[3] Num. 1, 1. Matth. 28, 1. Joh. 20, 19. Blaß, § 247.

[4] Mark. 16, 9. Luk. 18, 12. Act. 20, 7 u. ö.

[5] Vgl. Act. 20, 7. Apok. 1, 10. Vgl. Rohr, a. a. O. S. 29, Anm. 1.

[6] Vgl. Luk. 24, 12. — Est. u. a. denken an ein in der Gemeindeversammlung dargebrachtes Opfer.

[7] Vgl. zum Passiv *εὐοδοῦσθαι* (eigentlich = einen glücklichen Weg haben) Röm. 1, 10.

[8] Die Lesart *εὐοδωθῇ* ist minder gut beglaubigt. Der Lesung der Vulgata: Bene placuerit dürfte *εὐδοκῇ* zugrunde liegen.

ihm ziehen,[1] da er die Überbringung der Kollekte nicht allein übernehmen will.[2]

V. 3. *Χάρις* = freiwillige Liebesgabe.[3] — *Δι' ἐπιστολῶν* wird meist[4] mit Recht mit *πέμψω* verbunden = ich werde die Vertrauensmänner der Gemeinde absenden, indem ich ihnen Beglaubigungs- und Empfehlungsschreiben mitgebe. Danach will Paulus durch die Beglaubigungsbriefe der Gemeinde in Jerusalem ausdrücklich es zu wissen geben, daß er, entsprechend seiner übernommenen Pflicht,[5] die Kollekte sende. Dieser Sinn ist jedenfalls vortrefflich.[6] Die Ausdrucksweise ist allerdings ungewöhnlich; doch nahmen weder die alten griechischen und lateinischen Exegeten noch nehmen die meisten neueren Erklärer daran Anstoß.[7] Die Bestimmung mit *οὓς ἐὰν*[8] *δοκιμάσητε* zu verbinden und an Empfehlungsschreiben seitens der Gemeinde zu denken,[9] widerspricht der Bedeutung des auf Prüfung und Wahl und nicht auf Absendung gehenden *δοκιμάσητε*.[10]

V. 4. *Ἐὰν δὲ ἄξιον* ꝛc. wird fast durchweg dahin erklärt: Wenn das Erträgnis der Sammlung ein so reichliches ist, daß es meiner (des Apostels) persönlichen Teilnahme an der Überbringung wert ist. Damit würde also Paulus seine Beteiligung an der Reise (reisen wollte er jedenfalls, früher oder später)[11] vom Ausfall der Kollekte abhängig machen,[12] etwa weil er seine Missionstätigkeit nicht wegen einer geringfügigen Sache unterbrechen will. Mir will diese Deutung wenig begründet scheinen, und ich möchte *ἄξιον* in seiner allgemeinen Bedeutung belassen; außer man würde annehmen, Paulus habe durch ein ansehnliches Erträgnis in Jerusalem Eindruck machen und sich die Gunst der Juden sichern wollen.[13]

2. Reisepläne (5—9). — 5. Kommen aber werde ich zu euch, wann ich Makedonien durchreist habe; Makedonien nämlich will ich durchreisen. 6. Bei euch aber werde ich, wenn es sich trifft, verbleiben oder gar überwintern, damit ihr mich weiter geleitet, wohin immer ich ziehe. 7. Denn ich will euch jetzt nicht (bloß) im Vorbeigehen sehen; ich hoffe nämlich, geraume Zeit bei euch verweilen zu können, wenn es der Herr zuläßt. 8. Ich werde aber in Ephesus bis Pfingsten bleiben. 9. Denn eine weite

---

[1] Vgl. Act. 20, 4; 24, 17. Röm. 15, 25.

[2] Chrysostomus: Um jeden Verdacht fernzuhalten. Vgl. 2 Kor. 8, 20 f.

[3] Vgl. 2 Kor. 8, 4. 6. 7. 19. Chrysostomus: Er sagt nicht: Ich werde sie senden, daß sie nur Almosen überbringen, sondern: eure Liebesgabe; denn er will zeigen, daß sie ein gutes Werk tun und daß sie daraus Nutzen ziehen.

[4] Chryf., Theod., Theoph., Ambrst., Thom., Just. u. a. — [5] Gal. 2, 10.

[6] Chrysostomus: Es ist, als ob er sagte: Auch ich will mit ihnen sein und an diesem Liebesdienste durch Briefe teilnehmen.

[7] Vgl. Winer[7], S. 356. — [8] Vgl. zur Ausdrucksweise 6, 18.

[9] Est. — Vulgata: Quos probaveritis per epistolas.

[10] Vgl. zu 1 Thess. 2, 4. — [11] Vgl. Act. 19, 21.

[12] Thomas bemerkt dazu: In quo inducit eos ad bene et liberaliter solvendum. Ähnlich Chryf.

[13] Schaefer.

Tür zu erfolgreicher Wirksamkeit ist mir aufgetan und viele Widersacher gibt es.

Paulus hatte eben (3) den Korinthern sein Kommen in Aussicht gestellt.[1] Nunmehr gibt er hierüber näheren Aufschluß.

5: *Ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς, ὅταν Μακεδονίαν διέλθω*] Er wird zu ihnen kommen, wann er Makedonien durchreist hat, — *Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι*] er ist nämlich entschlossen, vorerst Makedonien zu durchreisen.[2] Seine Ankunft in Korinth wird sich also noch ein wenig verzögern.

Διέρχομαι (das Präsens steht vom festen Entschluß) bedeutet zwar nicht: ich werde ohne Aufenthalt durchreisen, doch wird V. 6 einen beabsichtigten längeren Aufenthalt in Makedonien allerdings ausschließen. — Die von vielen[3] ohne weiteres bejahte Frage, ob Paulus an unserer Stelle eine Änderung seines früheren, den Korinthern bekanntgegebenen Reiseplanes[4] verkünde, braucht und kann hier nicht beantwortet werden. Nur mag gesagt werden, daß der Apostel mit dem Satz: *Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι* etwas Neues zu sagen scheint.

6: *Πρὸς ὑμᾶς δὲ τυχὸν παραμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω*] Durch diese Verzögerung sollen jedoch die Korinther keine Einbuße erleiden: bei ihnen wird er, wenn es sich so fügt, einige Zeit verweilen oder auch den ganzen Winter verbringen.[5] — *ἵνα ὑμεῖς με προπέμψητε, οὗ ἐὰν πορεύωμαι*] So wird er es einrichten, auf daß sie ihm den Liebesdienst erweisen und die Ehre haben, ihn weiter zu geleiten, wohin er immer zieht.[6]

Das stark betonte *πρὸς ὑμᾶς*[7] bildet einen gewissen Gegensatz zu *Μακεδονίαν διέρχομαι*. Mit *τυχόν* (= wenn es sich so trifft)[8] macht der Apostel sein Versprechen von den Umständen oder besser vom Willen Gottes[9] abhängig. Aus *παραχειμάσω* dürfte sich ergeben, daß der Apostel etwa im Herbste in Korinth einzutreffen hoffte. — *Προπέμπειν* = das Geleite geben.[10] Der Bedeutung: für die Reise ausrüsten,[11] dürfte 9, 18 entgegenstehen. — *Οὗ* (= *οἱ*)[12] *ἐὰν πορεύωμαι* geht auf die einzuschlagende Reiseroute, da nach Act. 19, 21 das Endziel (Jerusalem) feststand.

Begründung des Reiseplanes. — **7:** *Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν*] Es ist nämlich des Apostels Wille, unter den

---

[1] Vgl. 4, 18 f.; 11, 34.
[2] Vgl. über die Ausführung dieser Pläne 2 Kor. 2, 13; 8, 1; 9, 2. 4. — 2, 1.
[3] Bisping, Weinhart, Cornely, Niglutsch — Heinrici, B. Weiß, Kühl u. a. Vgl. dagegen Est., Schaefer. — [4] Vgl. 2 Kor. 1, 15 f. (?).
[5] Act. 20, 3. 6. Vgl. zum Ausdruck Act. 27, 12; 28, 11.
[6] Chrysostomus: Auch das ist ein Beweis großer Liebe und Zärtlichkeit.
[7] Zum Akkusativ sieh zu 2, 3. — [8] Nur hier. Vgl. 14, 10; 15, 37.
[9] Justinianus: Indicat, se totum a divina providentia pendere.
[10] Act. 21, 5. 2 Kor. 1, 16. Röm. 15, 24. — [11] Cornely. — [12] Luk. 10, 1.

obwaltenden Verhältnissen die Korinther nicht bloß im Vorbeigehen[1] zu sehen; — *ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς*] dies aber will er, weil er hofft, nach der Reise durch Makedonien eine geraume Zeit[2] bei ihnen verweilen zu können. — In demutsvoller Ergebenheit fügt er bei: *ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέπῃ*] wenn der Herr (Jesus) es gestattet.[3]

Ἄρτι wird heißen: Unter den gegenwärtigen Verhältnissen,[4] weist also nicht notwendig auf einen früheren vorübergehenden Besuch hin. Eine derartige Hindeutung wäre aber immerhin möglich, wenn ein solcher Besuch stattgefunden hätte.

Wie lange Paulus in Ephesus zu bleiben beabsichtigt und warum. — **8:** *Ἐπιμενῶ δὲ ἐν Ἐφέσῳ ἕως τῆς πεντηκοστῆς*] Er wird von Ephesus, seinem gegenwärtigen Aufenthaltsort, von wo aus er schreibt, nicht sofort aufbrechen, sondern bis zum nächsten Pfingstfest daselbst verbleiben. — **9:** *θύρα γάρ μοι ἀνέῳγεν μεγάλη καὶ ἐνεργής*] Denn reiche Gelegenheit zu kräftiger Wirksamkeit, die er ausnutzen will, ist ihm geboten, — *καὶ ἀντικείμενοι πολλοί*] außerdem sind in großer Anzahl Gegner da, denen er als Kämpfer Christi nicht weichen, die er nicht triumphieren lassen will noch darf.[5]

Das Bild von der großen offenen Tür ist gebraucht von der dargebotenen guten Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums.[6] Das Attribut *ἐνεργής*[7] geht aber nicht mehr auf das Bild, sondern auf die Wirksamkeit. — Zu *ἀντικείμενοι*[8] ergänze *εἰσίν*. — Da unser Brief aller Wahrscheinlichkeit nach in der Nähe des Osterfestes geschrieben wurde,[9] so beabsichtigte Paulus nach V. 8 noch einige Monate in Ephesus zu verweilen. — *Ἡ πεντηκοστὴ ἡμέρα* ist das nächstfolgende jüdische Pfingstfest[10] des Jahres 57, des dritten Jahres seines dortigen Aufenthaltes.[11]

3. Empfehlung des Timotheus (10. 11). — 10. Wenn Timotheus (zu euch) kommt, so sehet zu, daß er ohne Furcht mit euch verkehre; denn er arbeitet wie ich am Werke

---

[1] *Ἐν παρόδῳ* hap. leg. — [2] Zum Ausdruck vgl. Act. 18, 23.
[3] 4, 19. Act. 16, 7. — [4] Gal. 1, 10.
[5] Chrysostomus: Weil der Gewinn groß und der Kampf heftig war, mußte Paulus dort bleiben.
[6] Vgl. 2 Kor. 2, 12. Kol. 4, 3. — [7] Vulgata: Evidens (= *ἐνεργής*).
[8] Zum Ausdruck vgl. Luk. 13, 17. Phil. 1, 28. 2 Thess. 2, 4.
[9] 5, 7. — [10] Act. 2, 1; 20, 16. Lev. 23, 16.
[11] Dies ist die Ansicht fast sämtlicher Erklärer. Vgl. z. B. Belser, Einl.², S. 444; Pölzl, S. 261; Zahn, Einl., I³, 185 f. — Nach Schaefer soll der Apostel an dieser Stelle vom Pfingstfest eines früheren Jahres sprechen, Bachmann denkt sogar an den Anfang seines Aufenthaltes in Ephesus. Doch haben mich die beigebrachten Gründe, zumal angesichts der vollen Übereinstimmung der Apostelgeschichte (19, 21. 22) und unseres Briefes bezüglich des Reiseplanes des Apostels und der Sendung des Timotheus (10), nicht überzeugt.

des Herrn. 11. Es soll ihn also niemand geringschätzen. Geleitet ihn vielmehr fort im Frieden, daß er (bald) zu mir komme; denn ich erwarte ihn mitsamt den Brüdern.

10: *Ἐὰν δὲ ἔλθῃ Τιμόθεος*] Wenn Timotheus, den Paulus nach Korinth abgesandt und der bereits die Reise dorthin angetreten hatte (4, 17), ankommt, was freilich noch von Umständen abhängt, — *βλέπετε, ἵνα ἀφόβως γένηται πρὸς ὑμᾶς*] dann mögen die Korinther zusehen, daß sie ihm keine Schwierigkeiten machen, sondern ihn in Liebe und Ehrfurcht behandeln, damit der jugendliche und schüchterne Gefährte[1] frei von Furcht mit ihnen verkehren kann.[2] — *τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ*] Denn Timotheus arbeitet, wie er, der Apostel, am Werke des Herrn, d. i. im Dienste und im Interesse des Evangeliums des Herrn[3] und hat also auf die Ehre, die dem apostolischen Arbeiter gebührt, Anspruch.

Die hypothetische Konjunktion *ἐάν* zeigt, daß Paulus die Ankunft des Timotheus in Korinth nicht unter allen Umständen für sicher hält.[4] Freilich könnte *ἐάν* auch für *ὅταν* stehen.[5] — Im übrigen setzt der Apostel voraus, daß Timotheus erst nach dem auf direktem Seeweg zu befördernden Brief eintreffen kann, da er auch in Makedonien zu tun hat.[6]

11: *Μή τις οὖν αὐτὸν ἐξουθενήσῃ*] Niemand also solle den Timotheus hochmütig und verächtlich behandeln. — *Προπέμψατε δὲ αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ, ἵνα ἔλθῃ πρός με*] Vielmehr sollen sie ihn wieder so fortgeleiten, daß sie untereinander und mit ihm Frieden und Eintracht bewahren,[7] damit er möglichst bald zu ihm, dem Apostel, nach Ephesus zurückkehre; — *ἐκδέχομαι γὰρ αὐτὸν μετὰ τῶν ἀδελφῶν*] er erwartet[8] ihn nämlich mitsamt den Brüdern, die ihn begleiten.

Paulus ist augenscheinlich nicht ohne Sorge, die Korinther, denen er selbst einst in Furcht und Zittern genaht (2, 3), könnten dem Timotheus, obwohl dieser unter ihnen gewirkt hatte,[9] etwa wegen seines jugendlichen Alters[10] nicht mit gebührender Ehrfurcht begegnen. — *Ἵνα ἔλθῃ πρός με* kann nur den Sinn haben: damit er, in Friede und Eintracht geleitet,

---

[1] 1 Tim. 4, 12. 2 Tim. 1, 6 f. — [2] Vgl. Phil. 2, 29.

[3] Estius: Opus Domini i. e. spectans ad promovendum Christi evangelium. Cuiusmodi opus in primis est ipsa evangelii praedicatio. Chrysostomus: Das ersetzt bei ihm alles, Adel und Reichtum, Alter und Gelehrsamkeit.

[4] Justinianus: De eo loquitur, quasi adhuc anceps esset neque certo sciret, utrum eo perventurus esset, sive quia alia ei mandata dederat, sive quia multa accidere poterant in itinere, quae illum diutius detinerent.

[5] Vgl. Joh. 12, 24; 14, 3. Hebr. 3, 7 u. ö. — [6] Act. 19, 22.

[7] Chrysostomus: Ohne mit ihm zu zanken und zu streiten, nicht in Haß und Feindschaft, sondern begegnet ihm als Lehrer mit Gehorsam und Achtung. Schaefer: Ohne mit ihm in Streit oder Zwietracht geraten zu sein.

[8] Vgl. zum Ausdruck Act. 17, 16. — [9] Act. 18, 5 ff. 2 Kor. 1, 19.

[10] Thomas.

möglichst bald zurückkehre; sonst nämlich müßte er länger verweilen, um den Frieden herzustellen. — *Μετὰ τῶν ἀδελφῶν* wird auf Erastus und andere Brüder gehen, die mit Timotheus nach Korinth gezogen waren.[1] Andere verbinden die Bestimmung mit dem Subjekt des Satzes (was nicht unmöglich ist)[2] und denken entweder an die Gefährten des Paulus auf seiner bevorstehenden Reise oder an die Abgesandten der Korinther.[3]

4. Apollos (12). — Was den Bruder Apollos angeht, so habe ich ihn dringend gebeten, mit den Brüdern zu euch zu gehen, aber er wollte jetzt durchaus nicht kommen; er wird aber kommen, wann er günstige Gelegenheit gefunden hat.

12: *Περὶ δὲ Ἀπολλὼ τοῦ ἀδελφοῦ*] Was den Bruder Apollos betrifft, nach dem sich die Korinther sehnen, kann Paulus folgendes mitteilen:[4] *πολλὰ παρεκάλεσα αὐτόν, ἵνα ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς μετὰ τῶν ἀδελφῶν*] Er hat ihn dringend aufgefordert, mit den Brüdern, d. i. wohl mit Timotheus und den anderen Brüdern, zu ihnen zu kommen; — *καὶ πάντως οὐκ ἦν θέλημα, ἵνα νῦν ἔλθῃ*] aber er hatte nicht die geringste Neigung, unter den gegenwärtigen Verhältnissen zu kommen.[5] — *ἐλεύσεται δέ, ὅταν εὐκαιρήσῃ*] Er wird jedoch sicher kommen, wann er einen günstigen Zeitpunkt für die Reise gefunden haben wird.[6]

Die Art und Weise der Einführung des Apollos macht es wahrscheinlich, daß die Korinther brieflich oder durch die Gesandtschaft dem Apostel den Wunsch ausgesprochen hatten, den Apollos wieder in ihrer Mitte zu sehen. — Der Wunsch Pauli, Apollos möge nach Korinth reisen, sowie das Nichtwollen des Apollos hängt wohl mit dem dortigen Parteigetriebe zusammen. Näheres wissen wir nicht. Sicher ist ferner, daß Paulus den Apollos als getreuen Verkünder des Evangeliums ansah und daß zwischen beiden kein Zwiespalt bestand. — Bei *μετὰ τῶν ἀδελφῶν* denken, wie ich sehe, die meisten Erklärer an die korinthischen Gesandten. Mir scheinen die Brüder dieselben zu sein wie in 11. Beweisen läßt sich weder das eine noch das andere. Doch dürfte das Imperfekt *ἦν* wohl darauf hinweisen, daß Apollos zur Zeit der Niederschrift des Briefes (zeitweilig) gar nicht in Korinth war, wodurch auch der Umstand seine Erklärung findet, daß der Apostel von Apollos keinen Gruß beifügt (19 f.). Freilich kann *ἦν* auch auf das Resultat der Verhandlungen gehen.[7]

---

[1] Act. 19, 22. — Thom., Est., Cornely, Schaefer u. a.
[2] Vgl. 12.
[3] Godet, Bachmann u. a.
[4] Vulgata: Vobis notum facio.
[5] Thomas: Ratio huius est, quia forte nondum erant bene correcti.
[6] Thomas: Quando vos eritis correcti (Ambrst. concordes). — Vgl. zu *εὐκαιρήσῃ* Mk. 6, 31. Act. 17, 21. — Vulgata: Cum ei vacuum fuerit.
[7] Bachmann.

5. Letzte Ermahnungen[1] (13—18). — 13. Wachet, stehet fest im Glauben, seid Männer, seid stark. 14. All euer Tun soll in Liebe geschehen. 15. Ich ermahne euch, Brüder, — ihr kennt ja die Familie des Stephanas (und wisset), daß sie Erstlinge Achaias sind und daß sie sich zur Dienstleistung für die Heiligen hergegeben haben — 16. daß ihr hinwiederum euch solchen Männern unterordnet und jedem, der ihr Mitarbeiter ist und sich müht. 17. Ich freue mich über die Anwesenheit des Stephanas, Fortunatus und Achaikus, weil diese euren Mangel gutgemacht haben; 18. denn sie haben meinen Geist und den euren erquickt. Anerkennt denn solche Männer.

Allgemeine Ermahnung. — **13:** *Γρηγορεῖτε*] Mögen es die Korinther ja nicht an Wachsamkeit[2] fehlen lassen, auf daß sie die Gefahren sehen, die sie bedrohen, und die Aufgaben wahrnehmen, die ihnen der Herr zugeteilt hat. — *στήκετε ἐν τῇ πίστει*] Mögen sie unerschütterlich, ohne im geringsten zu wanken, feststehen im heiligen Glauben,[3] Soldaten gleich, die keinen Schritt vom Posten weichen. — *ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε*] Mögen sie sich in ihrem Tun und Lassen durch Mut und Tatkraft als Männer erweisen[4] und immer mehr im Dienste des Herrn zum Kampf erstarken,[5] der dem Christusjünger nicht erspart bleiben kann.

14: *Πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω*] Möge endlich alles, was sie tun, aus dem Beweggrund und nach der Norm der Liebe geschehen, der wahren Gottes- und Nächstenliebe,[6] die jede Unordnung ausschließt und das Band der Vollkommenheit[7] ist.

Die ungemein kraftvollen, asyndetisch aneinandergereihten und klimaktisch fortschreitenden Ermahnungen sind unvermittelt eingefügt; der Apostel eilt dem Schlusse zu. Sie richten sich gegen bestimmte Erscheinungen im Gemeindeleben: gegen die Selbstzufriedenheit, sittliche Schlaffheit, gegen fleischlichen Sinn und Glaubenszweifel; insbesondere berücksichtigt die Mahnung zur Liebe die Spaltung und den Mißbrauch der Freiheit in der Gemeinde.[8]

Besondere Ermahnungen (15—18). — **15:** *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί*] Paulus kann nicht umhin, die Brüder in Korinth noch speziell zu ermahnen, ihre Pflicht jenen gegenüber zu tun, die sich um die Gemeinde besonders verdient gemacht haben. — *οἴδατε*

---

[1] Vgl. 2 Kor. 13, 11.
[2] Vgl. zum Ausdruck 1 Thess. 5, 6. 1 Petr. 5, 8. — [3] 1 Thess. 3, 8.
[4] *Ἀνδρίζεσθε* hap. leg.
[5] Vgl. zum Ausdruck Luk. 1, 80. Eph. 3, 16.
[6] Thomas: Omnia debent referri ad finem caritatis sc. ut fiant propter Deum et proximum. — Viele denken einseitig an die Bruderliebe.
[7] Kol. 3, 14. — [8] Vgl. Chrys.

τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ] Sie kennen Stephanas und seine Angehörigen,[1] — *ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαίας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς*] sie wissen, daß dieselben die erstbekehrte Familie von Achaia sind[2] und daß sie sich freiwillig zur Dienstleistung für die Gläubigen hergegeben haben.

16: *ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις*] Demnach sollen auch sie ihrerseits solchen Personen, d. i. ihren Ratschlägen, Ermahnungen und Anordnungen, sich freiwillig in dankbarer Liebe und Hochachtung unterordnen[3] — *καὶ παντὶ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι*] und überhaupt jedem, der in Gemeinschaft mit ihnen zum Besten der Gemeinde arbeitet und sich müht.

Von *παρακαλῶ* hängt *ἵνα καὶ ὑμεῖς* ꝛc. ab, *οἴδατε* (Indikativ) ꝛc. ist nach allgemeiner Meinung eine die Ermahnung im voraus begründende Parenthese.[4] — Mit welchem Rechte wird hier die *οἰκία Στεφανᾶ* = Stephanas mit seiner Familie[5] *ἀπαρχὴ*[6] *τῆς Ἀχαίας* genannt, da ja Paulus in dem (seit 146) zu Achaia gehörigen Athen nicht ohne Erfolg tätig gewesen war?[7] Entweder will der Apostel sagen, daß die Familie des Stephanas die erstbekehrte Familie von Achaia war, oder Stephanas und seine Angehörigen wurden in Athen bekehrt und getauft,[8] oder sie werden den Erstlingen Achaias beigezählt (beachte das Fehlen des Artikels), oder Achaia ist hier Bezeichnung für den Peloponnes.[9] — Die Aussage: *εἰς διακονίαν ἔταξαν ἑαυτούς* dürfte schon deshalb nicht auf eine amtliche Stellung zu beziehen sein, weil sie der ganzen Familie gilt, abgesehen davon, daß auch der Wortlaut eine solche nicht nahelegt. Sie geht sehr wahrscheinlich auf freiwillige Dienstleistungen, z. B. auf Gastfreundschaft,[10] Armen- und Krankenpflege, Übernahme von Reisen und Gesandtschaften u. a. Damit wird weder eine unentbehrliche, geordnete Vorsteherschaft noch auch eine angesehene Vertrauensstellung des Stephanas geleugnet.[11] — *Τοῖς τοιούτοις* (= den so beschaffenen) wird wegen des unmittelbar Folgenden wohl ausschließlich auf die Familie des Stephanas,

---

[1] Die Beifügung der Vulgata: Et Fortunati et Achaici ist aus 17 hereingekommen.

[2] Chrysostomus: Es ist kein geringes Lob, das Christentum zuerst angenommen zu haben ... Er nennt sie Erstlinge und gibt dadurch zu verstehen, daß sie bei ihrem Glauben auch einen vorzüglich guten Wandel geführt und so allseitig würdige Früchte gebracht haben. Die Erstlinge müssen immer das Beste von dem sein, wovon sie Erstlinge sind.

[3] Zum Ausdruck vgl. Eph. 5, 21. 1 Petr. 5, 5.

[4] Bachmann faßt *οἴδατε* als Imperativ und den Ausdruck selbst = anerkennen (1 Thess. 5, 12). Doch ist diese nicht unmögliche Imperativform nicht nachzuweisen.

[5] 1, 16.

[6] Vgl. zum Ausdruck Röm. 16, 5. Jak. 1, 18.

[7] Act. 17, 34.

[8] Bruders, S. 337. Zahn, Einl., I³, S. 190.

[9] Vgl. Rohr, S. 25.

[10] Chrys.

[11] Rohr, S. 18ff.; Bruders, S. 337; Pölzl, S. 353f., sind geneigt, eine amtliche Stellung des Stephanas anzunehmen.

wie sie eben charakterisiert wurde, zu beziehen sein.[1] — *Τῷ συνεργοῦντι* = der mit solchen (*τοῖς τοιούτοις*) mitarbeitet.[2]

Zu den Männern, die der Apostel wegen ihrer Dienstleistungen den Korinthern empfiehlt, gehören nebst Stephanas auch Fortunatus und Achaikus. Diese drei hatten wohl (nach allgemeiner Meinung)[3] den Gemeindebrief überbracht und weilen augenblicklich beim Apostel, weshalb Paulus sich noch besonders mit ihnen befaßt.

17: *Χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαικοῦ*] Er gibt seiner herzlichen Freude über die Anwesenheit oder Ankunft)[4] des Stephanas, Fortunatus und Achaikus Ausdruck; — *ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν*] er freut sich im besondern darüber, daß die Genannten als Abgesandte und Vertreter der Gemeinde durch ihre Anwesenheit den Mangel des persönlichen Verkehrs der Korinther mit ihm ausgefüllt haben.[5]

18: *ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν*] Denn durch die Übernahme dieser Gesandtschaft haben sie in gleicher Weise seinem Geist und dem Geiste der Korinther Erquickung bereitet,[6] sie haben ja dadurch ebenso den Wunsch der Gemeinde als sein eigenes Verlangen nach persönlichem Verkehr erfüllt und das Band gegenseitiger Liebe aufs neue befestigt.[7] — *Ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους*] Mögen die Korinther also wohl erkennen, was solche Männer für sie sind und leisten, und denselben die verdiente Anerkennung zuteil werden lassen.

Fortunatus und Achaikus werden in der Heiligen Schrift nur hier genannt.[8] Ihre näheren Verhältnisse, ob sie z. B. als Söhne oder Freigelassene[9] zur Familie des Stephanas gehörten, sind völlig unbekannt.[10] Was unter *τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα* zu verstehen ist, kann nur vermutet werden. Die gegebene Erklärung: sie haben euren Mangel an persönlichem Verkehr mit mir ausgefüllt,[11] scheint mir sprachlich und nach dem Zusammenhang den Vorzug zu verdienen vor der gewöhnlichen Deutung:[12] sie haben mir die Entbehrung eurer Anwesenheit, den Mangel eurer Gegenwart ersetzt, weil bei dieser Auffassung, abgesehen von der sprach-

---

[1] Andere verstehen den Ausdruck von der Kategorie, zu der Stephanas und seine Angehörigen gehörten (Heinrici).

[2] Zu *κοπιῶντι* vgl. 15, 10. Gal. 4, 11. Röm. 16, 6.

[3] Dagegen Bachmann.

[4] Vgl. zum Ausdruck *παρουσία* 2 Kor. 10, 10. Phil. 2, 12. — 2 Kor. 7, 6 f.

[5] Vgl. zu *ἀνεπλήρωσαν* Phil. 2, 30. — [6] Vgl. zu *ἀνέπαυσαν* Phlm. 7. 20.

[7] Chrysostomus: Er zeigt, daß sie nicht nur Paulus, sondern auch den Korinthern Freude gemacht, weil sie ja die ganze Stadt vorstellten.

[8] Bruders (S. 59. 238) vermutet, daß Fortunatus mit der Persönlichkeit gleichen Namens im Briefe des hl. Klemens an die Korinther (65) identisch sei. Vgl. Zahn, Einl., I³, S. 93.

[9] Ramsay, Expositor, 1900, S. 101.

[10] Vgl. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus (1911), 258 ff.

[11] B. Weiß, Göbel.

[12] Pf.-Hier.², Thom.², Est., Just., Cornely — Godet, Bousset u. a.

lichen Härte (*ὑμέτερον* stünde für den Gen. obiect. 15, 31), doch nur recht gekünstelt erklärt werden kann, inwiefern die Abgesandten auch den Geist der Korinther erquickten. Aber auch die Erklärung: Das, worin ihr es gegen mich fehlen ließet[1] (Ehrerbietung, Vertrauen, Gehorsam), haben jene ersetzt,[2] halte ich nicht für unmöglich; die Aussage muß ja nicht als scharfer Tadel, sondern kann auch als Ausdruck der Freude, daß der Mangel der Gemeinde nunmehr gutgemacht ist, gefaßt werden.[3] — *Γάρ* in 18 beziehe ich auf den ganzen V. 17.

6. Grüße (19—21). — 19. Es grüßen euch die Gemeinden Asiens. Es grüßen euch im Herrn vielmals Aquila und Priscilla samt der Gemeinde in ihrem Hause. 20. Es grüßen euch die Brüder alle. Grüßet euch untereinander mit heiligem Kuß. 21. Mein, des Paulus, Gruß mit eigener Hand.

19: *Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας*] Es senden den Korinthern ihre Grüße die Gemeinden der Provinz Asia. — *Ἀσπάζονται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα*[4] *σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ*] Es grüßen sie in der Gemeinschaft mit dem Herrn vielmals die wohlbekannten Aquila und Priscilla samt der Gemeinde, die sich in ihrem Hause zu versammeln pflegt.

20: *Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες*] Es grüßen sie alle Brüder, d. i. wohl alle Mitarbeiter, die bei Paulus sind. — *Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ*] Die Korinther mögen (nach Vorlesung des Briefes in der Gemeindeversammlung) einander zum Ausdruck der Bruderliebe mit heiligem Kuß grüßen.[5]

21: *Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου*] Endlich setzt der Apostel noch seinen Gruß mit eigener Hand bei.

V. 19. Die *ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας* sind die Gemeinden der römischen Provinz Asia, deren Muttergemeinde Ephesus war.[6] Wenn Paulus von allen kleinasiatischen Gemeinden Grüße sendet, so tut er dies in der Voraussetzung ihrer Zustimmung; möglich ist es aber auch, daß Vertreter der Gemeinden ihm gelegentlich Grüße aufgetragen hatten. — *Ἐν κυρίῳ*[7] = eins in der Gemeinschaft mit dem Herrn. — *Ἀκύλας* und *Πρίσκιλλα* hatten zur Zeit der Abfassung des Briefes ihren Wohnsitz in Ephesus, wohin sie von Korinth gezogen waren.[8] Aus den Schlußworten des Verses erhellt, daß ein Teil der ephesischen Gemeinde im Hause der beiden sich

[1] Vulgata: Id, quod vobis deerat. — [2] Heinrici, Bachmann.

[3] Vgl. Röm. 6, 17. — Ansprechend scheint mir auch die Erklärung (Lietzmann) zu sein: Sie haben mir gegeben, worin ihr es fehlen ließet, nämlich Beruhigung über unser gegenseitiges Verhältnis (18).

[4] ACD al. Vulg. — B ℵ al. lesen *Πρίσκα*.

[5] Vgl. zu 1 Thess. 5, 26. Röm. 16, 16.

[6] Act. 19, 22. — [7] Röm. 16, 22.

[8] Act. 18, 2. 18. 26. — Zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs hielten sie sich in Rom auf (Röm. 16, 3 f.).

zur gottesdienstlichen Feier zu versammeln pflegte.[1] Vielleicht wohnte auch Paulus bei ihnen.[2] — V. 20. Die οἱ ἀδελφοὶ πάντες sind schwerlich (wie meist angenommen wird) alle ephesischen Gläubigen, da diese ja schon mit den Gemeinden Asiens genannt sind. Viel wahrscheinlicher sind es die bei Paulus weilenden Mitarbeiter. — V. 21. Der eigenhändige, dem diktierten Brief beigefügte Gruß des Apostels[3] ist hier weniger Beglaubigung der Echtheit des Briefes[4] als Ausdruck der Liebe des Apostels.

7. Schlußworte (22—24). — 22. Wenn einer den Herrn Jesus Christus nicht liebt, der sei verflucht. Unser Herr, komme! 23. Die Gnade des Herrn Jesus Christus sei mit euch. 24. Meine Liebe ist mit euch allen in Christus Jesus. Amen.

Der Apostel steht am Schlusse seines inhaltsgewaltigen Schreibens. Aber er will nicht schließen, ohne den tiefsten Gefühlen seines Herzens für Jesus (22) und für die Korinther (23. 24), von denen der ganze Brief getragen ist, noch einmal kräftigen Ausdruck zu verleihen. In diesem Sinne werden die folgenden vier Sätze zu verstehen sein.

Jesus über alles: **22:** *Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,*[5] *ἤτω ἀνάθεμα*] Wer keine Liebe zum Herrn Jesus Christus hat, der sei dem Verderben geweiht.[6] Damit bekennt der Apostel laut seine glühende Liebe zum Herrn, der es unerträglich ist, jemand zu wissen, der diese Liebe nicht teilt, die unter Androhung ewigen Verderbens alle zu gleicher Liebe gleichsam zwingen will.

Gebetsruf: *Μαράνα θά*] Unser Herr, komme! Sehnsuchtsruf der liebenden Seele nach dem baldigen Kommen des Herrn zur Vollendung seiner Erlösung.

Segenswunsch: **23:** *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν*] Die Gnade des Herrn Jesus Christus geleite die Korinther schützend und segnend bei all ihrem Tun und Lassen.[7] Siehe da die Hirtensorge des Apostels für die Seinigen, in der er unablässig die Fülle der Gnade auf sie herabfleht, durch die sie allein imstande sind, ihren Pflichten getreulich und standhaft nachzukommen.

Liebesbeteuerung: **24:** *Ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ἀμήν*[8]] Hier spricht des Apostels zärtliche Vaterliebe, in der er alle ohne Ausnahme als seine Kinder in sein Herz

---

[1] Vgl. über die „Hausgemeinden" Röm. 16, 5. Kol. 4, 15. Phlm. 2.

[2] Vulgata: Apud quos hospitor. Doch ist dieser Beisatz wohl aus Röm. 16, 23 hereingekommen.

[3] Auch die folgenden Zeilen wurden wohl sicher eigenhändig niedergeschrieben.

[4] 2 Thess. 3, 17.

[5] *Ἰησοῦν Χριστόν* fehlt in B ℵ* C* al.

[6] Sieh über *ἀνάθεμα* zu Gal. 1, 8. Vgl. Röm. 9, 3.

[7] Vgl. zu *μεθ' ὑμῶν* Röm. 16, 20. 24. Gal. 6, 18. 1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18.

[8] B al. om. *ἀμήν* (= fiat).

eingeschlossen hat[1] und die da rein und heilig und unveränderlich ist, weil sie in der Gemeinschaft mit Christus Jesus wurzelt.[2] — Mit diesem Herzenserguß schließt das Schreiben, dem es nicht an ernsten Ermahnungen und Zurechtweisungen fehlt, in erhebender und gewinnender Weise.

V. 22a wird als stärkste Beteuerung der Liebe zum Herrn und selbstverständlich auch als dringende Aufforderung zur Liebe zu fassen sein; denn als direkte Verurteilung der Lieblosigkeit einer bestimmten Partei oder einzelner Gläubigen[3] wäre der Satz mitten in dem so herzlichen Briefschluß ungemein hart. — Aus dem gleichen Grunde nehme ich 22b nicht als Drohung des Apostels, sondern als Gebetsruf und lese dementsprechend mit vielen: מָרָנָא תָא = unser Herr, komme.[4] Warum der Apostel diesen Gebetsruf aramäisch beigesetzt hat, wissen wir nicht. Möglicherweise war er ein geläufiges Gebet des Apostels, vielleicht auch der christlichen Urgemeinden. — V. 23. 24. Zu χάρις ꝛc. ergänze εἴη, zu ἡ ἀγάπη ꝛc. ἐστίν.

---

[1] Chrysostomus: Er streckt gleichsam liebend seine Hände gegen sie aus und umarmt sie mit den Worten: Meine Liebe mit euch. So muß man tun, wenn man andere bessern will.

[2] Chrysostomus: Er schließt mit den Worten: In Christo Iesu, damit sie nicht meinten, er wolle ihnen schmeicheln; denn diese Liebe hat nichts Sinnliches, nichts Menschliches, es ist eine geistige Liebe.

[3] Chrys., Est., Just., Reischl u. a.

[4] Vgl. Apok. 22, 20. Didache 10, 6. — Vgl. Näheres bei Bickell in Zeitschrift f. kath. Theol., 1884, S. 403; Cornely — Zahn, Einl., I³, 216ff., Heinrici, Bachmann, Lietzmann.

ARCHIVE COPY

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS2675.G98 C001 V002
DIE ZWEI BRIEFE AN DIE KORINTHER ERKLART
3 0311 00024 3753

WITHDRAWN

44787

BS
2675
.G98
AUTHOR
v.2
TITLE

44787

Gutjahr, Franz S.

DIE ZWEI BRIEFE AN DIE KORINTHER

S0-CKY-646